A.gr.c. 78-17

<36605352590015

Bayer. Staatsbibliothek

Coll. a. Gr. 78

[17]

Tammlung

(Vol. 17.)

Aut. Gr. Vet. Collect. 2
p. 25.

BIBLIOTHECA
REGIA

Sammlung
der neuesten
Uebersetzungen
der griechischen prosaischen
Schriftsteller

Dritten Theils Achter Band.

Plutarchs Schriften
Achter Band

enthält
dessen
moralische Abhandlungen
Achter Band.

Frankfurt am Main
bei Johann Christian Hermann.
1798.

Plutarchs

moralische

Abhandlungen

Aus dem Griechischen übersetzt

von

Joh. Friedr. Sal. Kaltwasser

Professor am Gymnasium zu Gotha.

Achter Band.

Frankfurt am Main
bei Johann Christian Hermann.
1798.

Bayerische Staatsbibliothek München

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt
des achten Bandes.

1) Ueber die Widersprüche der Stoiker. Seite 1

2) Daß die Stoiker größere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter. — 99

3) Ueber die gemeinen Begriffe gegen die Stoiker. — 102

4) Ueber die im Timäus enthaltene Lehre von der Entstehung der Seele. — 264

5) Daß man nach Epikurs Lehrsätzen nicht einmal vergnügt leben könne. — 280

6) Gegen Kolotes. — 367

7) Ob der bekannte Ausspruch: lebe verborgen, richtig und gegründet sey. — 445

8) Ueber die Namen der Berge und Flüsse, und was in denselben gefunden wird. — 457

Ueber

Ueber die Widersprüche der Stoiker. *)

Zu allererst fordere ich, daß in dem Lebenswandel der Menschen eine genaue Uebereinstimmung mit ihren Grundsätzen sichtbar sey. Es ist bey- 1)

*) Daß Plutarch, als Akademiker, oder vielmehr Eklektiker, der stoischen Sekte sehr abgeneigt gewesen, ist aus mehrern einzelnen Stellen in seinen Schriften zu ersehen, da er sich bey jeder vorkommenden Gelegenheit gegen sie erklärt. In dieser und den beyden folgenden Abhandlungen aber nimmt er sich eigentlich vor, die Ungereimtheiten und Verirrungen der Stoiker in ihrer Blöße darzustellen, und besonders die Widersprüche derselben sichtbar zu machen, zu welchem Ende er eine Menge Stellen aus Chrysippus zahlreichen Schriften, die aber alle verlohren gegangen sind, anführt. Von diesen drey Abhandlungen gegen die Stoiker hat man bisher, so viel ich weiß, noch keine deutsche Uebersetzung gehabt.

beyweitem nicht so nothwendig, daß der Redner und das Gesetz, wie Aeschines sagt, einerley Sprache führen, als daß das Leben des Philosophen mit seiner Lehre übereinstimme. Denn die Lehre des Philosophen ist ein eigenes Gesetz, das er sich selbst auferlegt hat, wenn man anders die Philosophie nicht für ein bloßes Spiel, oder für eine Wortkrämerey, um Ruhm zu erlangen, sondern, was sie in der That ist, für eine des
2) größten Fleißes würdige Sache hält. Da nun nicht nur Zeno selbst, sondern auch Kleanthes; vorzüglich aber Chrysippus 1), wie aus ihren Schriften zu ersehen ist, gar vieles über Staatsverwaltung, über Regenten und Unterthanen, über Richter und Anwälte gesagt haben, in ihrem Leben aber nicht die geringste Spur zu finden ist, daß sie Armeen angeführt, Gesetze gegeben, obrigkeitliche Aemter verwaltet, Beklagte vor Gericht vertheidiget, für das Vaterland gestritten, Gesandtschaften übernommen oder Spenden gehalten hätten; da sie vielmehr in der Fremde, wo sie zuerst

1) Ich erinnere hier einmal für allemal, daß Zeno, aus Kittium in der Insel Kypern, die Sekte der Stoiker etwa 277 J. v. Chr. Geb. zu Athen gestiftet hat, und daß Kleanthes aus Assus in Aeolis, und Chrysippus aus Soli in Kilikien, die berühmtesten unter seinen nächsten Nachfolgern gewesen sind. Ihre sämmtlichen zahlreichen Schriften sind verlohren gegangen.

zuerst die Süßigkeiten der Muße 2) kosteten, ihr ganzes, gewiß nicht kurzes, Leben mit Disputiren, Schreiben und Spazirengehen hingebracht haben — so leidet es wohl keinen Zweifel, daß sie sich nach Anderer Lehren und Schriften mehr als nach ihren eigenen gerichtet, und ihr ganzes Leben der von Epikurus und Hieronymus 3) gepriesenen Ruhe gewidmet haben müssen.

Chrysippus selbst ist im vierten Buche von den Lebensarten der Meynung, daß das dem Studieren gewidmete, müßige Leben von dem wollüstigen in nichts verschieden sey. Doch ich will seine eigenen Worte anführen: „Wer etwa „glaubt, daß das müßige Leben eigentlich und „vorzüglich dem Philosophen zukomme, der irrt

2) Nach den Worten, der Muße wie des Lotus, eine Anspielung auf die Stelle im 9ten B. der Odyssee V. 94. ff.

Wer des Lotos Gewächs nun kostete, süßer denn Honig,
Nicht gedacht' er annoch der Verkündigung oder der Heimkehr;
Sondern sie trachteten dort in der Lotophagen Versammlung
Lotos pflückend zu bleiben, und abzusagen der Heimat.

3) Nach dieser Verbindung zu urtheilen, wäre Hieronymus ein Epikureer. Die Alten aber kennen nur, wie Reiske bemerkt, einen Peripatetiker dieses Namens, der sich vielleicht in diesem Punkte der Lehre Epikurs mag genähert haben.

„sich, meines Bedünkens, gar sehr, indem er wähnt, „daß man die Philosophie zum bloßen Zeitvertreibe „oder aus einer ähnlichen Ursache studieren und „sein ganzes Leben auf solche Weise hinbringen „müsse.“ Das heißt, wenn man es genauer untersucht, auf eine vergnügte und angenehme Weise. Denn dieser Wahn kann nicht versteckt seyn, da viele ganz deutlich, und nicht wenige es etwas dunkler sagen. Wo findet sich aber einer, der wie Chrysippus, Kleanthes, Diogenes, Zeno und Antipater 4) dem müßigen Leben bis ins hohe Alter nachgehangen hätte? Alle diese verließen ihr Vaterland, nicht weil sie Ursache hatten, mit demselben unzufrieden zu seyn, sondern um ihr Leben an einem angenehmen Orte und fern von Geschäften, in müßiger Ruhe mit Disputiren hinzubringen. Daher hat Aristokreon, Chrysippus Schüler und Verwandter, 5) ihm eine eherne Statue mit folgender Inschrift errichtet:

Diesen jungen 6) Chrysipp, den Löser verfänglicher Schlüsse
Aus der Akademie, weyhte Aristokreon.

So

4) Diogenes war aus Seleucia in Babylonien, Antipater aus Tarsus in Kilikien gebürtig. Ersterer lebte 150 Jahre vor Chr. Geb., Letzterer etwas später und war ein Schüler vom Diogenes.

5) Er war nach Diog. Laert. B. 7. K. 7, 9. seiner Schwester Sohn.

6) Oder nach Reiske's Conjectur: Diesen stummen Chrysipp' τοῦδ' ἀνδρὸς, d. h. diese Statue Chrysipps.

So betrug sich Chrysippus, der Greis, der Philosoph, der das Leben der Könige und Staatsmänner so hoch prieß, und behauptete, daß das dem bloßen Studieren gewidmete Leben von dem wollüstigen in nichts verschieden sey.

Noch weit mehr aber widersprechen diejenigen Stoiker, die sich mit Staatsgeschäften befassen, ihren eigenen Grundsätzen. Denn sie verwalten Aemter, sie geben Richter und Rathsherren ab, sie verfassen Gesetze, sie strafen, sie belohnen nicht anders, als wenn sie die Staaten, worinn sie die Verwaltung führen, die Rathsherren und Richter, die jedesmal das Loos trifft, die Anführer, die vom Volke gewählt werden, die Gesetze des Kleisthenes, des Lykurgus und Solon wirklich dafür erkenneten; und gleichwohl halten sie alles dieß für schlecht, thöricht und unverständig, so daß sie in ihrer Staatsverwaltung mit sich selbst im Streite sind. Ja Antipater erzählt auch in seinem Buche von der Uneinigkeit zwischen Kleanthes und Chrysippus, daß Zeno und Kleanthes nicht hätten athenische Bürger werden wollen, damit es nicht schiene, als wenn sie ihr Vaterland beleidigten. Ich will nicht einmal des Umstandes gedenken, daß, wenn diese Recht daran thaten, Chrysippus wohl müsse Unrecht gehandelt haben, da er das athenische Bürgerrecht annahm: allein dies verräth doch gewiß einen großen und seltsamen Widerspruch,

daß sie ihre Person, ihr Leben dem Vaterlande entzogen, um in einem fremden Lande zu leben, und jenem die bloßen Namen erhalten wollten. Dies kömmt wahrlich eben so heraus, als wenn einer, der von seiner Frau gegangen ist, und nun mit einer andern lebt, bey ihr schläft und mit ihr Kinder zeugt, dennoch mit dieser keine ordentliche Ehe schließen will, weil er besorgt, die erstere dadurch zu beleidigen. Ferner wenn Chrysippus in seinem Buche über die Redekunst schreibt, der Weise müsse in seinen öffentlichen Reden und Staatsverhandlungen so verfahren, als wenn Reichthum, Ruhm und Gesundheit ebenfalls Güter wären, 7) so räumt er dadurch ein, daß seine Lehre unwirksam und unpolitisch sey, und folglich seine Grundsätze sich mit den Bedürfnissen und Geschäften des menschlichen Lebens durchaus nicht vereinbaren lassen.

Ueberdieß ist es ein Lehrsatz des Zeno, man dürfe den Göttern keine Tempel erbauen. Denn ein Tempel sey von keinem Werthe, ja nicht einmal

7) Nach der Meynung der Stoiker sind diese drey Dinge zur Glückseligkeit des Menschen nicht erforderlich, und also keine wahren Güter, sondern προηγμενα, wovon unten mehr vorkommen wird. Unter dem Weisen verstanden die Stoiker denjenigen, der in der Tugend und den nothwendigen Kenntnissen den höchsten Grad erreicht hat, oder zur größten Vollkommenheit gelangt ist.

mal heilig, weil ein Werk der Maurer und gemeinen Handwerker keinen großen Werth habe. Die Stoiker heißen dieß alles gut, aber demungeachtet lassen sie sich in Religionsgeheimnissen einweihen, steigen auf die Burg, 8) beten die Bildsäulen der Götter an und bekränzen die Tempel, die weiter nichts als Werke der Maurer und Taglöhner sind. Sie glauben zwar, daß die Epikureer sich selbst widerlegen, wenn sie den Göttern opfern; 9) aber sie selbst begehen eine noch größere Inconsequenz, da sie auf Altären und in Tempeln opfern, die nach ihrer Meynung nichts sind, und gar nicht erbaut werden sollten.

Zeno nimmt, wie Plato, 10) mehrere Tugenden an in Absicht ihrer Verschiedenheiten, zum Beyspiel Klugheit, Standhaftigkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, und glaubt, daß sie zwar nicht von einander getrennt werden können, aber doch auch von einander verschieden sind. Nichtsdestoweni-

8) Ohne Zweifel versteht Plutarch hier die Burg, Akropolis, in Athen, wo außer andern Tempeln auch der große und herrliche Minerventempel stand, der Parthenon hieß.

9) Die Epikureer lehrten nämlich, daß die Götter in steter Ruhe leben, und sich um die Weltregierung nicht bekümmern, folglich aller Gottesdienst unnöthig sey.

10) Im Protagoras Th. 3. S. 126. f. 166. ff. der Zweybrück. Ausg.

ger sagt er, wenn er jede derselben definirt, die Standhaftigkeit sey Klugheit in Ausführung der Geschäfte, die Gerechtigkeit aber, Klugheit in der Vertheilung, gleich als wenn es nur eine einzige Tugend gäbe, die nach Verschiedenheit der Dinge, mit denen sie zu thun hat, verschiedene Verhältnisse bekömmt. Hierin aber widerspricht sich nicht Zeno allein, sondern auch Chrysippus, indem er zwar den Aristo 11) deßhalb tadelt, daß er die andern Tugenden zu bloßen Verhältnissen einer einzigen Tugend machte, aber jenen Definitionen des Zeno Beyfall giebt. Kleanthes behauptet in seinen physikalischen Untersuchungen, 12) Anstrengung sey ein Schlag des Feuers, und wenn sie hinreichend ist, die Obliegenheiten zu erfüllen, werde sie Kraft und Stärke genannt. Sodann sagt er weiter: „Wenn „diese Kraft und Stärke mit schönen, herrlichen „Dingen, bey welchen man an sich halten muß, „zu thun hat, heißt sie Enthaltsamkeit; mit „solchen, die man ertragen muß, Standhaftig„keit; ist sie mit dem Werthe der Dinge beschäf„tiget, wird sie Gerechtigkeit, mit Dingen, die

„eine

11) Er war von Chius gebürtig, ein Schüler des Zeno und führte den Beynamen Siren. S. Diog. Laert. B. 7. K. 2.

12) ὑπομνηματα Φυσικα. Diogenes Laert. B. 7. K. 5, 6. hat unter den übrigen Werken des Kleanthes dieses nicht mit angeführt.

„eine Wahl oder Verabscheuung erfordern, Mäs-
„sigkeit genannt."

Zeno pflegte den bekannten Spruch: 8)

Eher richte du nicht, bis du beyde Theile gehört hast — 13)

mit folgendem Schlusse zu widerlegen: „Entwe-
„der hat der, der zuerst redete, schon den Be-
„weis geführt — in dem Falle braucht man
„nicht den zweyten zu hören, weil die Untersu-
„chung nun geendiget ist — oder er hat ihn nicht
„geführt, das ist so viel, als wenn er nicht vor
„Gericht erschienen wäre, oder vor demselben ein
„unnützes Geschwätze gehalten hätte. Er mag
„also die Sache bewiesen haben oder nicht, so
„braucht man die Rede des zweyten nicht anzu-
„hören." Aber ungeachtet dieses von ihm aufge-
gebenen Schlusses schrieb er gegen Plato's Re-
publik, lößte die verfänglichen Schlüsse der So-
phisten auf, und ermahnte seine Schüler, sich ja
auf die Dialektik, als eine Kunst, die uns hierzu
geschickt macht, zu legen. Nun hat aber Plato

13) Cicero spielt auf diesen Vers an in den Briefen an Atticus, B. 7, 18. und sagt, daß man ihn fälschlich dem Hesiodus zugeschrieben habe. Er ist in das dem Phokylides zugeschriebene Lehrgedicht, V. 84, eingerückt worden, muß aber weit älter seyn, als der Verfasser desselben, da schon Aristophanes in den Wespen V. 725. seiner gedenkt.

die in den Büchern von der Republik abgehandelten Materien entweder bewiesen, oder sie nicht bewiesen; folglich war es in beyden Fällen unnöthig, dagegen zu schreiben, und man muß dies als ein ganz überflüßiges und unnützes Unternehmen ansehen. Ein gleiches gilt auch von den Trugschlüssen der Sophisten.

I) Chrysippus will, daß junge Leute zuerst die Logik, dann die Moral, hernach die Physik hören, und in dieser zuletzt mit der Lehre von den Göttern bekannt gemacht werden sollen. Es mag genug seyn, unter den vielen Stellen, worin er dieß sagt, nur diese einzige aus dem vierten Buche von den Lebensarten hierher zu setzen: „Fürs erste glaube ich den richtigen Grundsätzen „der Alten zu Folge, daß es drey Arten von „philosophischen Betrachtungen giebt, nämlich die „logischen, die moralischen, und die physischen; daß „unter diesen die logischen immer die erste Stelle „haben, dann die moralischen und auf diese die „physischen folgen, in der Physik aber die Lehre „von den Göttern zuletzt kommen muß. Deßwegen hat man auch den Unterricht in derselben „Einweyhung 14) genannt.“ Gleichwohl läßt er eben diese Lehre von den Göttern, die er zuletzt ge-

14) Τελεται, Xylander und Amyot nehmen dieß Wort in der andern Bedeutung für Ende, daß die Theologie das Ende im philosophischen Cursus sey.

Ich

gestellt wissen will, vorausgehen, und trägt sie eher als alle moralische Untersuchungen vor. Denn von Endursachen, von Gerechtigkeit, vom Guten und Bösen, von Ehr und Erziehung, von Gesetz und Staatsverwaltung sagt er, wie der Augenschein lehrt, nicht das geringste, außer daß er gleich im Anfange der Schrift, so wie den Volksdekreten von ihren Verfassern die Worte: Zu gutem Glücke, vorgesetzt werden, des Jupiters, des Verhängnisses, der Vorsehung und des Satzes, daß die einzige, begränzte Welt durch eine einzige Kraft erhalten werde, gedenkt, lauter Dinge, von denen man sich nicht überzeugen kann, wenn man nicht schon tief in die Lehren der Physik eingedrungen ist.

Man höre, was er hierüber im dritten Buche von den Göttern sagt: „Es läßt sich kein anderes „Prinzip, kein anderer Ursprung der Gerechtig„keit ausfindig machen, als der vom Jupiter „und der gemeinen Natur. Denn von daher „müssen alle dergleichen Dinge ihren Ursprung „haben, wenn wir vom Guten und Bösen etwas „sagen wollen.“ Ferner in den physischen Sätzen:

Ich sollte aber glauben, daß Einweyhung, sich besser hieher schicke, weil nicht jeder zu diesem Unterricht zugelassen wurde, sondern nur diejenigen, die sich schon eine gehörige Kenntniß in den übrigen Theilen der Philosophie erworben hatten.

zen: „Man kann auf keinem andern und schicklichern „Wege auf die Lehre vom Guten und „Bösen, auf Tugend und Glückseligkeit kommen, „als von der gemeinen Natur und der Regierung „der Welt.“ Und weiter hin: „Hiermit muß die „Lehre vom Guten und Bösen verbunden werden, „weil es von diesen kein besseres Prinzip, keine „schicklichere Beziehung giebt, und die Physik „blos zu dem Ende gebraucht wird, um den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen kennen „zu lernen.“ Nach Chrysippus Meynung kömmt also die Physik zugleich vor und nach der Moral zu stehen, oder, um die Wahrheit zu sagen, es ist eine ganz unerklärbare Verdrehung der Ordnung, daß die Wissenschaft zuletzt gestellt werden soll, ohne welche man doch von den erstern nicht das geringste begreifen kann, und der Widerspruch fällt sogleich in die Augen, wenn er die Physik zum Prinzip der Lehre vom Guten und Bösen macht, und doch verlangt, daß sie nicht vor, sondern nach dieser vorgetragen werden soll.

Wollte jemand hier einwenden, Chrysippus habe in dem Buche über den Gebrauch der Vernunft gesagt, wer die Logik zuerst studiert, dürfe die andern Theile der Philosophie nicht ganz liegen lassen, sondern müsse auch diese so viel möglich mit zu fassen suchen; so hat das zwar seine Richtigkeit, aber jene Beschuldigung wird dadurch noch mehr bekräftiget. Denn er ist ja offenbar mit

sich

sich selbst im Streite, da er bald haben will, man solle die Lehre von Gott zuletzt vornehmen, als welche auch deßhalb Einweyhung genannt werde, bald wieder sie zuerst mitgelernt wissen will. So ist es ja ganz um die Ordnung geschehen, wenn man alles untereinander lernen soll. Und was noch mehr ist, erst macht er die Lehre von den Göttern zum Prinzip der Lehre vom Guten und Bösen, und verlangt doch, daß man das Studium der Moral nicht von jener anfangen, sondern, während man diese erlernt, jene so viel möglich mitnehmen, und dann wieder von der Moral zu der Theologie übergehen soll, ohne welche wie er sagt, die Moral weder Prinzip noch Zugang hat.

Das Disputiren mit Gegnern will er zwar nicht geradezu verwerfen, räth aber, große Behutsamkeit dabey zu gebrauchen, so wie vor Gerichten, daß man nicht die eine Meynung begünstiget, sondern, was auf beyden Seiten wahrscheinlich ist, auseinander setzt. „Denjenigen „Philosophen, sagt er, welche die Zurückhaltung „des Beyfalls gut heißen, 15) kömmt es freylich

„zu,

15) Im Griechischen εποχη, was Cicero, an verschiedenen Stellen retentio assensus nennt. Diese war den Pyrrhonisten oder Skeptikern eigen, und bestand darin, „weder zu behaupten, die Wahrheit „lasse sich finden, noch sie lasse sich nicht finden; „wie-

„zu, dieses zu thun, und das ist zu ihrem Zwecke „sehr dienlich. Wer aber eine Wissenschaft bear„beitet, die uns zu einer festen und sichern Richt„schnur des Lebens dienen soll, muß die Grund„lehren derselben, nicht die Gegenmeynungen „vortragen, und die angenommenen Sätze in ge„höriger Ordnung vom Anfange bis zu Ende auf„führen. Dabey wird sich denn manche Gelegen„heit finden, der Meynungen der Gegner zu „erwähnen, und wie in Gerichten geschieht, das „Wahrscheinliche derselben zu prüfen.“ Dieß sind seine eigenen Worte. Wie ungereimt es ist, daß Philosophen die Gegenmeynungen anführen sollen, nicht mit deren Vertheidigung 16), sondern nur um sie, nach Art der Sachwalter, ganz kurz abzufertigen, gleich als wenn sie blos des Sieges wegen, nicht zur Entdeckung der Wahrheit stritten, das ist schon an einem andern Orte gegen ihn gerügt worden. Daß er aber selbst nicht blos in seinen Schriften über die Logik, son-

„zwischen beyden vielmehr den Mittelplatz einzuneh„men, vermöge dessen die Hoffnung des Friedens „nicht ganz abgeschnitten wird, sondern völlig dahin„gestellt bleibt, ob sie könne gefunden werden, oder „nicht.“ S. H. Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 336.

16) Ου μετα συνηγοριας, nicht in ihrer ganzen Stärke, mit allen dazu gehörigen Gründen.

sondern auch an vielen andern Orten die den von ihm angenommenen Meynungen entgegenstehenden Gründe in ihrer ganzen Stärke und mit so viel Eifer vorgetragen hat, daß es nicht eines jeden Sache ist, seine wahre Meynung aufzufinden, dieß räumen selbst diejenigen ein, welche die Stärke des Mannes im Disputiren bewundern und sagen dabey, Karneades 17) bringe nichts eigenes vor, sondern habe nur die von Chrysippus gebrauchten Beweisgründe gegen ihn umgekehret, um seine Lehrsätze zu bestreiten und ihm deswegen oft zugerufen:

Trautester Mann, dich tödtet dein Muth noch! — 18)

weil er selbst denen, die seine Lehrsätze angreifen und widerlegen wollten, die größten Blößen gab.

Auf die Schriften, die Chrysippus gegen die Gewohnheit herausgegeben hat, sind die Stoiker äußerst stolz und prahlen damit so sehr, daß sie sagen, alle Schriften der Akademiker zusammengenommen verdienten nicht mit dem verglichen zu werden, was Chrysippus über die Unsicherheit der

17) Dieser Karneades, ein Akademiker von ungemeiner Scharfsichtigkeit, Gegenwart des Geistes, und Fertigkeit in philosophischen Kämpfen, war der fürchterliche Gegner des Chrysippus. S. H. Tiedemans Geist der spekulat. Philosophie. Th. 2. S. 572. ff.

18) Im 6ten B. der Iliade, V. 407.

der Empfindungen gesagt habe. 19) Dieß ist immer ein Beweis entweder von der Unwissenheit oder von der blinden Eigenliebe derer, die so etwas sagen; so viel aber ist gewiß, daß Chrysippus, als er die Gewohnheit und die Empfindungen wieder vertheidigen wollte, sich gleichsam an Schwäche selbst übertraf, und sein letzteres Werk viel kraftloßer ausfiel, als das erstere; daß er folglich mit sich selbst im Streite war, indem er immer verlangte, man solle die Gegenmeynungen nicht mit Vertheidigung, sondern mit Beweisen von ihrer Falschheit vortragen, dennoch aber seine eigenen Meynungen nachdrücklicher bestritt als vertheidigte, und ob er gleich Andere warnte, sich vor den Gegengründen in Acht zu nehmen, die gar leicht den Beyfall 20) an sich ziehen könnten,

19) Sowohl die Pyrrhonisten, als die Philosophen von der mittlern Akademie, Arkesilaus und Karneades richteten sich nach Sensationen, oder Phänomenen, Gesetzen und Gewohnheiten. Gegen diese stritt Chrysippus, und suchte in einem aus sechs Büchern bestehenden Werke κατὰ συνηθειας, das an Metrodor gerichtet war, deren Unsicherheit zu beweisen.

20) Im Griechischen καταλήψις, comprehensio, perceptio, ein Terminus aus der stoischen Philosophie, gleichsam Begreifung, wenn die Seele einen begreiflichen Gedanken deutlich gefaßt und ihm Beyfall gegeben hat.

ten, doch nun selbst die Gründe, die den Beyfall vernichten, mit größerem Fleiße zusammenstellte, als die, welche ihn bestärken. Daß er aber sich selbst davor fürchtet, giebt er deutlich im vierten Buche von den Lebensarten zu verstehen, wo er sagt: „Die Meynungen der Gegner darf man „nicht so geradezu darstellen, noch die Wahr„scheinlichkeit ihrer Gründe bestreiten, sondern „man muß hierinn behutsam zu Werke gehen, „damit nicht die Zuhörer davon eingenommen „werden, und uns ihren Beyfall versagen, da „sie die Widerlegung derselben nicht vollständig „hören, und von der Sache nur eine schwache „Vorstellung erhalten, die sich leicht wieder ver„drängen läßt. Denn selbst die, welche der Ge„wohnheit nach sinnliche und andere von Empfin„dungen abhangenden Dinge begreifen, lassen „dieselben leicht wieder fahren, wenn sie durch „die Streitfragen der Megariker und mehrere „andere noch stärkere irre geführt werden."

Ich möchte doch nun gern die Stoiker fragen, ob sie die Streitfragen der Megariker für stärker und kräftiger halten, als diejenigen, welche Chrysippus wider die Gewohnheit in sechs Büchern niedergeschrieben hat? Vielleicht aber kann man dieß vom Chrysippus selbst erfahren. Man höre, was er von dem Grunde der Megariker in dem Buche vom Gebrauche der Vernunft sagt: „Eben so ist es auch mit der Schlußart des

„Stilpo und Menedemus 21) gegangen. Beyde „standen sonst ihrer Weisheit wegen in großem „Rufe: demungeachtet sind ihre Schlüsse gegen„wärtig zum Schimpfe geworden, weil sie theils „zu plump, theils offenbar sophistisch waren." Aber, trauter Mann, diese Schlüsse, die du so verlachst, die du für eine Schande ihrer Urheber ausgiebst, weil ihre Untrüglichkeit sogleich in die Augen fällt, diese sind es eben, von denen du befürchtest, sie möchten einen oder den andern von der Annehmung der deinigen abhalten. Du selbst, der du so viele Bücher gegen die Gewohnheit geschrieben und diesen alles, was du nur erfinden konntest, beygefügt hast, um wo möglich den Arkesilaus zu besiegen, dachtest du denn keinen von deinen Lesern in Zweifel und Verwirrung zu setzen? Denn Chrysipp streitet nicht mit nackten Beweisgründen gegen die Gewohnheit, sondern geräth oft wie bey gerichtlichen Prozessen in die heftigsten Leidenschaften, daß er sogar mit Dummköpfen,

21) Die megarische oder eristische Schule war von dem Megarer Eukleides, Sokrates Schüler, gestiftet worden. Der berühmteste Philosoph dieser Schule war Stilpo, dessen vorzüglichste Meynungen und Lehrsätze von H. Tiedemann Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 411. angegeben werden. Menedemus von Eretria war des Stilpo Schüler, und von ihm bekam diese Schule den Namen der eretrischen.

köpfen, albernen Possen und andern solchen Ausdrücken um sich wirft.

Damit nun gegen den Vorwurf des Widerspruchs gar nichts mehr einzuwenden seyn möchte, sagt er noch in den physischen Sätzen: „Es „geht aber auch an, daß diejenigen, die etwas „völlig begreifen, sich an die entgegengesetzte „Meynung wagen, und versuchen, in wie fern „sie sich etwa vertheidigen läßt. Ja zuweilen „kann man, ohne die eine oder die andere zu „begreifen, gar wohl über beyde disputiren." Desgleichen wenn er in dem Buche von dem Gebrauche der Vernunft sagt, daß man die Stärke der Vernunft so wenig als die Waffen gegen Dinge brauchen müsse, die sich nicht dazu schicken, setzt er folgendes hinzu: „Denn zur Auffindung „der Wahrheit und was damit in Verwandtschaft „steht, muß man sie wohl gebrauchen, aber nicht „zu den Meynungen der Gegner, wiewohl viele „dieses thun." Unter den vielen versteht er ohne Zweifel diejenigen, die den Beyfall zurückhalten. 22) Allein diese begreifen weder das eine noch das andere, und streiten sowohl für als wider eine Meynung, weil sie glauben, daß wenn ja etwas begriffen werden kann, die Wahrheit sich auf diese Art, wo nicht allein, doch gewiß am besten und

22) D. i. die Pyrrhonisten und die Philosophen der mittlern Akademie.

leichtesten wird begreifen lassen. Aber du, guter Mann, der du jene anklagst, und doch selbst das Gegentheil von dem schreibst, was du von der Gewohnheit begriffen hast, ja auch andere ermahnst, dieses nur mit Vertheidigung zu thun, du gestehst dadurch, daß du die Stärke deiner Vernunft und Beredtsamkeit zu unnützen und sogar schädlichen Dingen brauchst, und aus eitler Ehrsucht wie ein unbesonnener Jüngling handelst.

Das gute Werk 23), sagen die Stoiker, ist Gebot des Gesetzes, die Sünde aber Verbot des Gesetzes. Daher verbietet das Gesetz den Bösen vieles, gebietet ihnen aber nichts, weil sie nichts Gutes und Vollkommenes leisten können. Allein wer weiß nicht, daß es dem, der nichts Gutes thun kann, unmöglich ist, nicht zu sündigen? Sie lassen also das Gesetz mit sich selbst streiten, da es befiehlt, was sie zu thun unvermögend sind, und verbietet, dessen sie sich nicht enthalten können. Denn ein Mensch, der nicht enthaltsam seyn kann, muß nothwendig ausschweifen, und wer nicht verständig handeln kann, muß nothwendig thöricht handeln. Sie sagen auch selbst, daß,

23) Im Griechischen κατορθώμα. Die Stoiker nahmen nämlich zweyerley Pflichten an, vollkommene oder rechte, und gemeine. Jene hießen κατορθώματα, diese καθήκοντα.

daß, wer etwas verbiete, etwas anders sage, etwas anders verbiete, und wieder etwas anders gebiete. Wer zum Beyspiel sagt: Du sollst nicht stehlen, der sage erst dieß selbst, du sollst nicht stehlen, und dann verbiete er zu stehlen, (aber er gebiete dabey nichts). 24) Also wird das Gesetz den Bösen auch nichts verbieten, wenn es ihnen nichts gebieten kann. Der Arzt, sagen sie, gebietet seinem Schüler zu schneiden und zu brennen, wie er angewiesen worden, schicklich und mäßig; der Tonkünstler gebietet seinem Lehrling zu spielen und zu singen, wie er ihn gelehrt hat, taktmäßig und harmonisch. Daher strafen sie diejenigen, die das schlecht und ungeschickt verrichten; denn es wurde ihnen ja geboten, es recht zu machen, und sie haben es unrecht gemacht. Wenn also auch der Weise seinem Diener gebietet, etwas zu thun oder zu sagen, und falls dieser es nicht gehörig und schicklich verrichtet, ihn bestraft, so ist es offenbar, daß er ihm eine vollkommene, nicht eine mittlere Pflicht gebietet. Und wenn nun die Weisen den Thoren und Lasterhaften mittlere Pflichten gebieten, was hindert es, daß nicht auch die Gebote der Gesetze von gleicher Art seyn können? Ueberdieß ist ja

24) Die eingeschloßnen Worte stehen nicht im Texte sondern ich habe sie nach einer wahrscheinlichen Conjectur von Reiske hinzugesetzt.

das Bestreben 25), wie Chrysippus selbst in der Abhandlung über das Gesetz sagt, nichts anders als ein Grund des Menschen, der ihm gebietet etwas zu thun. Folglich muß das Entfernen ein verbietender Grund seyn, und die Verabscheuung ebenfalls ihren guten Grund haben. Vorsicht ist demnach ein Grund, der dem Weisen etwas verbietet; denn vorsichtig seyn ist nur den Weisen, nicht den Thoren und Lasterhaften eigen. Wenn nun der Grund des Weisen etwas anders ist, und das Gesetze auch etwas anders, so ist die Vorsicht, welche die Weisen haben, ein Grund, der mit dem Gesetze streitet. Ist hingegen das Gesetz nichts anders als der Grund des Weisen, so haben wir ein Gesetz gefunden, welches dem Weisen verbietet, das zu thun, wovor er sich in Acht nimmt.

Chrysippus sagt, den Lasterhaften sey gar nichts nützlich und keiner von ihnen brauche oder bedürfe etwas. Nachdem er dieß im ersten Buche von den guten Werken behauptet hat, sagt er wieder, auch die Dankbarkeit und Gefälligkeit gehöre zu den mittlern Dingen, deren keins, wie sie meynen, nützlich ist. Ja er sagt ferner, daß dem

25) Bestreben und Entfernen sind Kunstwörter aus der stoischen Schule, im Griechischen ὁρμη und ἀφορμη. S. H. Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie. Th. 2. S. 519.

dem Thoren nichts eigen und angemessen sey, in folgender Stelle: „Dem zu Folge ist dem „Weisen nichts fremd, dem Thoren hingegen „nichts eigen, weil das eine gut, das andere böse „ist.“ Warum sagt er nun aber in jeder physikalischen, sogar in jeder moralischen Abhandlung bis zum Ekel, daß wir gleich von der Geburt an uns selbst, unsern Theilen und unsern Kindern angeeignet sind? Ja im ersten Buche von der Gerechtigkeit behauptet er, daß auch die Thiere ihren Jungen, so weit es das Bedürfniß derselben erfordert, angeeignet sind, nur die Fische ausgenommen, deren Brut für sich selbst heranwächst. Allein Aneignung findet bey denen, die nichts eigenes haben, so wenig statt, als Empfindung bey denen, für die nichts empfindbar ist. Denn Aneignung scheint nichts anders zu seyn, als Empfindung und Ergreifung desjenigen, was uns eigen ist.

Eine Meynung, die aus ihren Hauptgrundsätzen folgt, und der Chrysippus selbst, ungeachtet er viel dagegen geschrieben hat, offenbar beytritt, ist diese, daß kein Laster, keine Sünde, und auf der andern Seite auch keine Tugend, kein gutes Werk vor dem andern einen Vorzug habe. So sagt er im dritten Buche von der Natur: „So wie Jupiter auf sich selbst und sein „Leben stolz seyn und groß thun, ja wenn man so „sagen darf, den Nacken emportragen, und in

„hohem Tone sprechen kann, weil sein Leben dem „hohen Tone entspricht, eben so ist dieß auch „allen Guten vergönnt, vor denen Jupiter nicht „das geringste voraus hat.“ Und doch sagt er selbst wieder im dritten Buche von der Gerechtigkeit, daß die, welche das Vergnügen zu einem Zwecke machen, die Gerechtigkeit ganz aufheben, diejenigen aber nicht, welche es für ein bloßes Gut halten. Die Stelle selbst lautet so: „Vielleicht können wir, wenn dem Vergnügen nur „ein Gut, nicht aber ein Zweck zugestanden wird, „indem auch das Schöne unter diejenigen Dinge „gehört, die an und für sich wünschenswerth „sind, die Gerechtigkeit erhalten, da wir an dem „Schönen und Gerechten immer noch ein größeres „Gut, als das Vergnügen ist, übrig lassen.“ Allein wenn nur das Schöne gut ist, so fehlt zwar derjenige, der das Vergnügen zu einem Gute macht, aber er fehlt weniger als der, der es gar zu einem Zwecke macht. Denn dieser hebt die Gerechtigkeit auf, jener aber erhält sie, und nach des erstern Meynung geht alle Gemeinschaft unter den Menschen verlohren, die der Redlichkeit und Menschenliebe noch einen Platz einräumt.

Daß er in der Abhandlung vom Jupiter der Tugend Wachsthum und Fortschritte zuschreibt, übergehe ich, damit es nicht scheine, als wenn mein Tadel bloß gegen Worte gerichtet wäre;

wiewohl Chrysippus auch in dieser Art den Plato und andere Philosophen mit vieler Bitterkeit angreift. Wenn er aber verlangt, daß man nicht alles, was nach der Tugend gethan wird, loben soll, so nimmt er offenbar einen Unterschied unter den guten Werken an. So sagt er in der Abhandlung vom Jupiter: „Da die Handlungen „Wirkungen der Tugenden sind, so muß man sie „auch nur nach dem Verhältniß der Tugenden „loben, von denen sie hervorgebracht worden. „Wenn zum Beyspiel Jemand seinen Finger be„herzt ausstreckt, oder sich keusch eines alten, in „den letzten Zügen liegenden Weibes enthält, oder „einen ohne Widerrede beweisen hört, daß drey „nicht vier ist, so verräth es doch wohl die äus„serste Abgeschmacktheit, demselben solcher Hand„lungen wegen Lobsprüche beylegen zu wollen.“ Eine ähnliche Stelle kömmt im dritten Buche von den Göttern vor: „Ueberdieß glaube ich, daß „Lobsprüche auf Handlungen, die solchergestalt „von der Tugend herrühren, sehr seltsam klingen „müssen, als sich eines alten sterbenden Weibes „zu enthalten, und den Stich einer Fliege 26) „auszustehen.“ Welchen andern Ankläger und Tadler seiner Meynungen braucht nun Chrysippus

26) Amyot muß in seinem Texte statt μυιας gelesen haben μυος, da er souris braucht, den Biß einer Maus.

noch zu erwarten? Denn wenn es abgeschmackt ist, dergleichen Handlungen zu loben, so ist es wahrlich noch viel abgeschmackter, jede derselben für ein gutes, großes, ja das größte Werk zu halten. Ist Herzhaftigkeit und Ausdaurung eines Fliegenstichs, Keuschheit und Enthaltung von einem alten Weibe einerley, so liegt auch, meines Erachtens, nichts daran, ob der Tugendhafte, wegen dieser oder wegen jener Handlungen gelobt wird. Hierzu kömmt noch, daß er im zweyten Buche von der Freundschaft, wo er lehrt, daß man Freundschaften nicht gleich um jeder Vergehung willen trennen müsse, sich folgender Worte bedient: „Manche Vergehungen müssen ganz „übersehen werden, einige verdienen eine kleine, „andere eine stärkere Rüge, noch andere ziehen „eine gänzliche Trennung der Freundschaft nach „sich.“ Ja was noch mehr ist, in dem nämlichen Buche sagt er, mit einigen könne man sich mehr, mit andern weniger einlassen; folglich sind einige mehr, andere weniger Freunde, eine Verschiedenheit, die allerdings von großer Ausdehnung ist; da der eine nicht in dem nämlichen Grade wie der andere der Freundschaft, des Zutrauens und dergleichen gewürdiget werden kann. Was thut nun Chrysipp in allen diesen Stellen anders, als daß er auch in solchen Dingen große Verschiedenheiten zuläßt? Ja in dem Buche vom Schönen bedient er sich, um zu beweisen, daß

nur

nur das Schöne gut ist, folgenden Schlusses: „Das Gute ist wünschenswerth, das Wünschens„werthe gefällig, das Gefällige löblich, das Löb„liche aber schön.“ Und dann wieder: „Das „Gute ist erfreulich, das Erfreuliche ehrwürdig, „und das Ehrwürdige schön.“ Aber dieser Schluß widerstreitet jenem. Denn wenn alles Gute löblich ist, so muß auch die keusche Enthaltung von einem alten Weibe löblich seyn. Nun ist aber dieses Gute weder ehrwürdig, noch erfreulich, folglich kann auch nicht jedes Gute ehrwürdig und erfreulich seyn. Und damit fällt denn der ganze Schluß über den Haufen. Denn wie ist es in aller Welt möglich, 27) daß das zwar abgeschmackt seyn soll, andere solcher Handlungen wegen zu loben, aber nicht lächerlich, sich selbst darüber zu freuen und stolz zu seyn?

Auf solche Art verfährt der gute Chrysippus gar vielfältig; am wenigsten aber ist er bey der Widerlegung Anderer gegen Widersprüche und Uneinigkeit mit sich selbst auf der Hut. Zum Beyspiel in der Abhandlung über das Ermuntern, wo er den Plato wegen der Behauptung tadelt, daß

27) Die Worte ἴσως γὰρ δίον τε schicken sich gar nicht zum Vorhergehenden. Reiske verändert daher δίον τε in οἴεται. Allein ich sollte glauben, der Stelle wäre besser geholfen, wenn man ἴσως in πως verwandelt, und den ganzen Satz als eine ironische Frage betrachtet.

daß es demjenigen, der nicht gelernt habe und nicht verstehe zu leben, ersprießlich sey nicht zu leben, erklärt er sich auf folgende Art: „Dieser „Grundsatz streitet mit sich selbst, und ist nichts „weniger als ermunternd. Denn erstlich, wenn „er zu verstehen giebt, daß es für uns das beste „sey, nicht zu leben und uns gewissermaßen „sterben heißt, so ermuntert er uns ja eher zu „allem andern, als zum Philosophiren. Denn „ohne zu leben kann man nicht philosophiren, „und wer lange in Lastern und Unwissenheit ge„lebt hat, kann nicht klug und weise werden.“ Etwas weiter hin sagt er, daß es auch den Thoren zukomme im Leben zu bleiben, und dann fährt er also fort: „Fürs erste trägt die Tugend für „sich allein nichts dazu bey, daß wir leben, und „eben so wenig trägt auch das Laster etwas bey, „daß wir das Leben verlassen müssen.“ Nun braucht man keine andern Bücher des Chrysippus nachzuschlagen, um zu beweisen, daß er sich hierinn selbst widerspricht. In eben dieser Schrift führt er bald den Ausspruch des Antisthenes 28) mit Beyfall an: Schaffe dir Verstand oder einen Strick an — desgleichen die Stelle im Tyrtäus:

Bleib du der Tugend getreu, oder erkiese den Tod!

Was

28) Antisthenes von Athen, ein Schüler des Sokrates, war der Stifter der kynischen und entfernter Weise auch der stoischen Sekte.

Was kann aber dieß anders heißen, als daß der Tod für den Thoren und Lasterhaften heilsamer ist als das Leben? Bald meistert er den Theognis und behauptet, er hätte nicht sagen sollen:

Ach! um die Armuth zu fliehn, mein Kyrnus, stürze dich muthig
Hoch vom Felsengestad' in die Wogen des Meeres — 29)

sondern lieber: Ach! um das Laster zu fliehn, u. s. w. Was scheint er nun wohl anders zu thun, als die nämlichen Lehren und Vorschriften, die er in den Büchern anderer Philosophen ausstreicht, in die seinigen einzutragen, da er es dem Plato verargt, daß er es für ersprießlicher hält, gar nicht zu leben, als in Laster und Unwissenheit zu leben, und dem Theognis anräth, daß er sich, um dem Laster zu entgehen, von Felsen ins Meer herabstürzen soll? Denn wenn er den Antisthenes deßwegen lobt, daß er unverständige Leute zum Stricke verweiset, so tadelt er ja sich selbst wegen des Grundsatzes, daß das Laster nichts dazu beytrage, uns vom Leben loszureißen.

In den Büchern von der Gerechtigkeit, die gegen Plato selbst gerichtet sind, greift er gleich anfangs den Grund von den Göttern an, und sagt, Kephalus thue nicht recht, daß er die Men-

29) In Theognis Lehrgedichte, der 177. V. nach der Brunk. Ausg.

Menschen durch Furcht vor den Göttern von der Ungerechtigkeit abschrecke; 30) dieser Grund sey leicht übel zu deuten, er biete sogar viele Wahrscheinlichkeiten für das Gegentheil dar, und bringe die Leute endlich auf den Gedanken, daß es sich mit den Strafen der Götter wohl eben so verhalten möchte, wie mit der Akko und Alphito 31) deren sich die Weiber bedienen, um die Kinder vom Muthwillen und Müßiggang abzuhalten. Nachdem er aber auf solche Art den Plato durchgezogen hat, führt er wieder an andern Orten nicht ohne Beyfall die Stelle des Euripides an:

Es lache wer da will, noch waltet Jupiter,
Noch giebt es Götter, die auf Menschenelend schauen —

Auf

30) Vermuthlich ist das 10te B. der Republik gemeynt, wo von den Strafen der Ungerechten geredet wird.

31) Akko ist, nach dem Suidas, ein einfältiges, blödsinniges Weib gewesen, die vor den Spiegel trat, und mit ihrem eigenen Bilde, wie mit andern Personen plauderte, auch um einen Nagel einzuschlagen, statt des Hammers einen Schwamm brauchte. Die Alphito kömmt nicht weiter vor, scheint aber nach dieser Stelle ein Popanz gewesen zu seyn, womit man unartigen Kindern drohte, daß sie kommen und ihnen das Brod wegnehmen würde. (Von αλφιτα, Mehl, Brod.)

Auf gleiche Weise trägt er im ersten Buche von der Gerechtigkeit diese Stelle des Hesiodus vor:

Ihnen sandte vom Himmel Kronion großes Verderben,
Pest und Hunger zugleich; so wurden die Völker vertilget. 32)

Und dieß thun die Götter, wie er sagt, damit, wenn die Bösen gestraft werden, andere Menschen daran ein Beyspiel nehmen und sich nicht so leicht zu ähnlichen Vergehungen entschließen sollen.

Ferner behauptet er in den Büchern von der Gerechtigkeit, daß diejenigen, die das Vergnügen zu einem Gute, nicht zum Zwecke machen, die Gerechtigkeit wohl noch erhalten können. Nachdem er dieß gesagt hat, fährt er also fort: „Vielleicht können wir, wenn dem Vergnügen „nur ein Gut, nicht ein Zweck zugestanden wird, „indem auch das Schöne unter diejenigen Dinge „gehört, die für sich selbst wünschenswerth sind, „die Gerechtigkeit noch erhalten, da wir an dem „Schönen und Gerechten immer noch ein größeres „Gut, als das Vergnügen ist, übrig lassen." 33) So spricht er in dieser Stelle von dem Vergnü-

32) In den Werken und Tagen, V. 240. f. Statt des hier stehenden επηλασι, steht im Hesiodus die Lesart επηγαγε.

33) Eben diese Stelle ist schon oben einmal aus Chrysippus angeführt worden.

gnügen. Allein in den Büchern gegen Plato, wo er diesen deßhalb angreift, daß er auch die Gesundheit, nicht die Gerechtigkeit allein zu einem Gute zu machen scheint, sagt er: „Aber so müs„sen ja die Großmuth, die Keuschheit, und alle „übrigen Tugenden aufgehoben werden, wenn „wir das Vergnügen, die Gesundheit, oder ir„gend etwas anders, das nicht schön ist, unter „die Güter rechnen wollen.“ Was sich für den Plato sagen läßt, ist schon an einem andern Orte ausgeführet worden; hier aber fällt der Widerspruch sogleich in die Augen, da er bald behauptet, daß die Gerechtigkeit noch erhalten werde, wenn man das Vergnügen bloß zu einem Gute mache, bald wieder diejenigen, die nicht das Schöne allein für gut halten, beschuldiget, daß sie alle Tugenden aufheben. Ja um sich jede Vertheidigung gegen den Vorwurf des Widerspruchs unmöglich zu machen, schreibt er in den Büchern von der Gerechtigkeit gegen Aristoteles, dieser habe nicht Recht, daß, wenn das Vergnügen Zweck sey, die Gerechtigkeit, und mit dieser auch jede der übrigen Tugenden aufgehoben werde. Die Gerechtigkeit werde zwar durch jene Meynung aufgehoben, aber nichts hindere die übrigen Tugenden noch ferner zu bestehen, die, wenn auch nicht für sich wünschenswerth, doch wenigstens gut und Tugenden seyn werden. Sodann führt er jede Tugend namentlich an. Doch es ist wohl

am besten, die Stelle selbst hieherzusetzen: „Denn „wenn nach diesem Grundsatz das Vergnügen „zum Zweck gemacht wird, so ist meines Bedünkens nicht alles von dieser Art mit darunter begriffen. Daher muß man sagen, daß weder „eine Tugend um ihrer selbst willen zu wählen, „noch ein Laster zu fliehen ist, sondern daß alles „dieß auf den vorliegenden Zweck bezogen werden „muß. Doch hindert ihrer Meynung zu Folge „gar nichts, daß die Herzhaftigkeit, die Klugheit, die Enthaltsamkeit, die Geduld und andere „ähnliche Tugenden unter die guten Dinge gerechnet werden und die entgegengesetzten Laster zu „fliehen sind." Ist nun wohl jemals einer im Disputiren frecher und unverschämter gewesen, als Chrysippus, der die zwey größten Philosophen tadelt, den einen, daß er die Tugend aufhebt, weil er nicht das Schöne allein für gut erklärt, den andern, weil er glaubt, daß, wenn das Vergnügen Zweck wäre, außer der Gerechtigkeit auch jede andere Tugend nicht bestehen könne. Das ist doch wahrlich eine unbegreifliche Freyheit im Disputiren, erst wegen eben der Dinge, die man selbst behauptet, den Aristoteles anzugreifen, und dann wieder den Plato zu beschuldigen, daß er dieselben aufhebe. Gleichwohl sagt er in seinen Erklärungen über die Gerechtigkeit ausdrücklich, daß jedes gute Werk 34) auch

34) Oder jede vollkommene Pflicht, κατορθωμα.

auch eine gesetzmäßige und gerechte Handlung sey. Nun aber ist das, was durch Enthaltsamkeit, durch Geduld, durch Klugheit, durch Tapferkeit verrichtet wird, ein gutes Werk; folglich muß es doch auch eine gerechte Handlung seyn. Warum räumt er also denen, welchen er Klugheit, Tapferkeit und Enthaltsamkeit zugesteht, nicht auch Gerechtigkeit ein, da doch alle die guten Werke, die sie durch besagte Tugenden verrichten, sogleich auch gerechte Handlungen sind?

Plato lehrt, daß die Ungerechtigkeit, als ein Verderbniß und innerer Aufruhr der Seele, auch in denen, die sie besitzen, ihre Kraft nicht verliert, sondern die Bösen mit sich selbst entzweyet, ihn quälet, und in die größte Verwirrung setzet. 35) Dieserwegen greift ihn Chrysippus an, und findet es ungereimt daß, einer gegen sich selbst ungerecht sey. Denn Ungerechtigkeit gehe immer nur auf einen andern, nicht auf den selbst, der sie verübt. Aber dieß alles vergißt er, und behauptet nun wieder in seinen Erklärungen oder Demonstrationen über die Gerechtigkeit, daß der Ungerechte für sich selbst beleidiget werde, und wenn er einem Andern Unrecht thut, auch gegen sich selbst ungerecht handele, weil er es sich selbst zuschreiben muß, daß er das Gesetz übertritt, und also sich selbst zur

Unge-

35) Die Stelle befindet sich im ersten Buch von der Republik, Th. 6, S. 198. f.

Ungebühr beschädiget. Um gegen Plato zu beweisen, daß Ungerechtigkeit sich nicht auf den beziehe, der sie begeht, sondern auf einen andern, sagt er: — — — 36) Hingegen in seinen Erklärungen sucht er den Satz, daß der Ungerechte auch gegen sich selbst ungerecht handle, durch folgende Schlüsse zu beweisen: „Das Gesetz „verbietet, an irgend einer Vergehung Ursache „zu werden. Ungerecht handeln ist Vergehung; „wer also sich selbst Ursache wird, ungerecht zu „handeln, vergeht sich auch gegen sich selbst. „Wer sich nun gegen einen vergeht, der thut „ihm auch Unrecht; folglich muß jeder, der irgend „Jemanden Unrecht thut, zugleich auch sich selbst „Unrecht thun." Desgleichen: „Die Sünde „ist eine Art von Verletzung. Wer sündiget, „sündiget gegen sich selbst; jeder also, der sündi„get, verletzt sich selbst zur Ungebühr, und wenn dieses ist, so thut er sich selbst Unrecht." Ferner

36) Chrysippus Stelle habe ich weggelassen, weil sie schlechterdings unverständlich und, wie Reiske sagt, noch dunkler als die Räthsel der Sphinx ist. Amyot giebt davon folgende Uebersetzung: Car pour estre particulierement injustes, il faut, qu'il y en ait plusieurs tels, qui disent des choses contraires l'un à l'autre; et d'ailleurs, le mot d'injustice se prend ainsi comme estant entre plusieurs affectionez de telle sorte les uns envers les autres et ne convient ni ne peut apartenir rien de semblable à un seul, si non seulement en ce qu'il se deporte ainsi ou ainsi envers ses voisins.

noch: „Wer von einem Andern verletzet wird, „der verletzet sich selbst auf eine ungebührliche „Art; dieß hieße ober unrecht handeln. Wer „also von irgend einem Unrecht erleidet, der „thut durchaus auch sich selbst Unrecht.“

Im dritten Buche der Ermunterungen sagt er, daß die Lehre von den guten und bösen Dingen, die er selbst einführt und gutheißt, mit dem menschlichen Leben vollkommen übereinstimmend, und mit den angebohrnen Vorbegriffen genau verbunden sey. Dagegen behauptet er im ersten Buche, daß eben diese Lehre den Menschen von allen andern Dingen abziehe, weil sie uns nichts angehen, und auch zu unserer Glückseligkeit nichts beytragen. Nun sehe man, wie schön er mit sich selbst übereinstimmt, wenn er behauptet, daß die Lehre, die uns vom Leben, von der Gesundheit, von der Ruhe, von der Vollkommenheit der Organe abzieht, und zeigt, daß alle diese Dinge, um welche wir die Götter anrufen, uns nichts angehen, mit dem Leben und den gemeinen Vorbegriffen übereinstimme. Ja um die Abläugnung dieses Widerspruchs unmöglich zu machen, drückt er sich im ersten Buche von der Gerechtigkeit also aus: „Daher wird „man auch das, was ich sage, wegen der unge„meinen Größe und Schönheit, für bloße Er„dichtung halten und glauben, daß es dem Men„schen und der menschlichen Natur nicht entspreche.

Kann

„Kann nun wohl jemand deutlicher eingestehen, daß er mit sich selbst im Widerspruche ist, als unser Chrysippus, der uns weiß machen will, daß eben die Dinge, die nach seiner Versicherung ihrer Vortreflichkeit wegen Erdichtungen zu seyn scheinen, die über den Menschen und die menschliche Natur erhaben sind, mit dem menschlichen Leben übereinstimmen und mit den angebohrnen Vorbegriffen in genauer Verbindung stehen.

Das Laster erklärt er für das Wesen der Unglückseligkeit, indem er in jedem sowohl physikalischen als moralischen Werke behauptet, daß es einerley sey, lasterhaft zu leben und unglückselig zu leben. Allein im dritten Buche über die Natur sagt er erst, daß es ersprießlicher sey, thöricht zu leben, als gar nicht zu leben, und wenn man auch niemals weise und vernünftig werden sollte; und dann fügt er hinzu: „Denn „von der Art sind die guten Dinge für die Men„schen, daß die bösen gewissermassen vor den „Mitteldingen einen Vorzug haben.“ Ich sage nichts davon, daß er in andern Stellen behauptet hat, den Thoren sey nichts ersprießlich, und doch hier annimmt, es sey ersprießlich, thöricht zu leben. Da aber die Stoiker unter Mitteldingen diejenigen verstehen, die weder gut noch böse sind, so kann Chrysipps Behauptung, daß die bösen einen Vorzug haben, nichts anders sagen, als daß die bösen vor den nicht bösen einen Vor-

zug haben, und daß es ersprießlicher sey, unglückselig zu seyn, als nicht unglückselig zu seyn, weil es weniger schädlich ist. Denn er hält es ja für unersprießlicher, nicht unglückselig zu seyn; ist es aber unersprießlicher, so muß es auch schädlicher seyn. Um nun diese Ungereimtheit in etwas zu mildern, sagt er weiter von den bösen Dingen: „Aber nicht diese selbst haben einen „Vorzug, sondern die Vernunft, mit welcher zu „leben ersprießlich ist, wenn wir auch gleich „Thoren seyn sollten.“ Fürs erste nun versteht er unter den bösen Dingen nichts anders, als das Laster, und was zum Laster gehört. Das Laster aber hängt von der Vernunft ab, oder ist vielmehr eine verderbte Vernunft. Also heißt, mit der Vernunft thöricht leben, nichts anders, als lasterhaft leben, und dann ist thöricht leben, so viel als unglückselig leben. Wozu soll nun dieß vor den Mitteldingen einen Vorzug haben? Er selbst gestand ja der Glückseligkeit keinen Vorzug vor der Unglückseligkeit zu. Ja, sagen die Stoiker, nach Chrysippus Meynung darf die Fortdauer des Lebens so wenig unter die guten, als die Endigung desselben unter die bösen Dinge gezählet werden, sondern beyde gehören ihrer Natur nach unter die Mitteldinge. Daher wird es dem Glückseligen zuweilen zur Pflicht, sich das Leben zu verkürzen, dem Unglückseligen hingegen noch länger im Leben zu bleiben. Läßt sich nun

wohl

wohl in Hinsicht auf Wahl und Vermeidung ein ärgerer Widerspruch denken, wenn diejenigen, die vollkommen glückselig sind, die Pflicht auf sich haben, wegen Abwesenheit dieser oder jener Mittelding sich von den gegenwärtigen guten Dingen loßzureißen, ob sie gleich keins von den Mittelding für wünschens- oder verabscheuungswürdig halten, sondern überzeugt sind, daß nur das Gute zu wählen und das Böse zu fliehen sey? Aus dieser Meynung folgt denn, daß man, anstatt die Handlungen nach dem, was wünschens- oder verabscheuungswürdig ist, zu beurtheilen, auf ganz andere Dinge, die man weder wählet noch vermeidet, Rücksicht nehmen, und von diesen also unser Leben und Tod abhängen müsse.

Chrysippus giebt zu, daß die guten Dinge von den bösen gänzlich verschieden sind, und dieß ist auch nothwendig, wenn diese den Menschen, bey dem sie sich finden, sogleich äusserst unglücklich, jene aber, vollkommen glücklich machen sollen. Nun sagt er aber im ersten Buche vom Zwecke, daß beyde, sowohl die guten als die bösen, sinnliche Gegenstände sind. Die Stelle selbst lautet so: „daß die guten sowohl als die bösen „Dinge sinnlich sind, läßt sich auch schon daraus „erweisen. Nicht nur die Leidenschaften mit ihren Gattungen, als Traurigkeit, Furcht und „dergleichen sind empfindbar, sondern auch Diebstahl, Ehebruch und ähnliche Handlungen, ja

„überhaupt Thorheit, Feigheit und viele andere „Laster können empfunden werden. So auch auf „der andern Seite nicht nur die Freude, die „Wohlthätigkeit, und mehrere gute Werke, sondern auch die Klugheit, die Tapferkeit und die „übrigen Tugenden.“ Ohne mich bey der übrigen Ungereimtheit aufzuhalten, wer wird mir nicht zugeben, daß dieß der Meynung der Stoiker daß man, ohne es selbst zu wissen, weise werden könne, geradezu widerspricht? Denn, wenn das Gute empfindbar, und durchaus vom Bösen verschieden ist, muß man es da nicht äußerst abgeschmackt finden, daß einer, der aus einem Thoren ein Weiser geworden, das selbst nicht merken, noch die anwesende Tugend empfinden, vielmehr glauben sollte, daß bey ihm das Laster noch immer obwalte? Entweder kann hierüber niemand in Zweifel und Ungewißheit seyn, wenn er wirklich alle Tugenden besitzt, oder es muß der Unterschied zwischen Tugend und Laster, zwischen Glückseligkeit und Unglückseligkeit, zwischen dem ehrbarsten und schädlichsten Leben nur klein und äußerst schwer zu bemerken seyn, wenn es einem unbekannt bliebe, daß er das eine statt des andern besitzt.

Man hat von Chrysippus ein Werk über die Lebensarten, das aus vier Büchern besteht. In dem vierten derselben sagt er, der Weise sey immer frey von Geschäften, er mische sich in weni-

ge, und betreibe nur seine eigenen. Die Stelle selbst lautet so: „Ich für meine Person glaube, „daß der weise, verständige Mann keine, oder „sehr wenige Geschäfte hat, und sich nur mit „seinen eigenen befaßt, da beydes gleich löblich „ist, seine eigenen Geschäfte zu besorgen, und „sich mit wenigen fremden abzugeben.“ In dem Buche über die an sich wünschenswerthen Dinge sagt er beynahe das nämliche: „In der That „scheint das geruhige Leben sicher, und keiner „Gefahr ausgesetzt zu seyn, obgleich der große „Haufe das nicht begreifen kann.“ Jedermann sieht wohl ein, daß diese Meynung der Lehre Epikurs, der alle Vorsehung läugnet, weil er glaubt, daß Gott stets müßig und ohne alle Geschäfte sey, sehr nahe kömmt. Allein Chrysippus sagt selbst im ersten Buche von den Lebensarten: „der Weise übernehme freywillig die königliche „Würde, um davon Vortheil zu ziehen; ja, „wenn er nicht selbst König seyn könnte, werde „er doch wenigstens in Gesellschaft eines Königes „leben und mit einem Könige zu Felde ziehen, „und wäre es auch Hydanthyrsus der Skythe, „oder Leukon der Pontiker.“ 37) Ich will auch

37) Hydanthyrsus war der König der Skythen, der von Darius, Hystaspes Sohn, bekriegt wurde. S. Herodot B. 4. K. 120. 127. wo er Idanthyrsus genannt wird. — Leukon beherrschte das Königreich Bosporus, oder die heutige Halbinsel

hier seine eigenen Worte anführen, damit man sehen kann, ob das Leben eines Mannes, der sich mit wenigen oder gar keinen Geschäften abgeben will, und dann bey der geringsten Veranlassung mit den Skythen herumreitet, und sich dem Dienste der bosporanischen Fürsten widmet, eben so harmonisch ist, wie die Consonanz der untern und obern Saite. „Ueber diesen Punkt, „daß der Weise mit Fürsten in Gesellschaft leben, „und in Krieg ziehen muß, wollen wir hernach „weiter sprechen, da einige das aus gleichen „Schlüssen sich gar nicht einfallen lassen, wir „aber ähnlicher Gründe wegen auch dieses einräumen." Und etwas weiter hin: „Nicht nur „mit solchen, die schon in der Tugend einige „Fortschritte gemacht haben, und zu einem gewissen Grad von moralischer Bildung gelangt „sind, wie Leukon und Hydanthyrsus." 38)

Einis

sel Krim vom J. 391 bis 352 vor Chr. Geb., und machte sich besonders dadurch bekannt, daß er den Athenern bey einer Hungersnoth eine große Menge Getreide schickte. S. Diodor B. 14, K. 93. B. 16, K. 31.

38) Im Texte steht: ὅιον παρα Λευκωνι και Ὑδανθυρσω. Reiske setzt hinzu: τῶν παρα Λ. κ. Ὑ. Ich sollte glauben, die Stelle würde verständlicher, wenn man liest: των περι Λευκωνα και Ὑδανθυρσον, für του Λευκωνος και Ὑδανθυρσου.

Einige tadeln den Kalliſthenes, 39) daß er ſich übers Meer zum Alexander begeben hat, um die Aufhauung von Olynthus, ſo wie Ariſtoteles die von Stageira, zu bewirken; dagegen erheben ſie den Ephorus, Xenokrates und Menedemus, weil ſie aller Verbindung mit Alexandern entſagt haben. 40) Aber Chryſippus ſtößt den Weiſen des Gewinns wegen über Hals und Kopf nach Pan-

39) Kalliſthenes, von Olynth, Ariſtoteles Schüler und Nachfolger in der Unterweiſung Alexanders, folgte dieſem nach Aſien, machte ſich aber bey ihm durch Verweigerung der Anbetung äußerſt verhaßt, ſo daß er der Theilnahme an einer Verſchwörung beſchuldiget, und unter vielen Martern hingerichtet wurde. S. Arrians Feldzüge Alexanders. B. 4. K. 10. ff.

40) Ephorus iſt der bekannte Geſchichtſchreiber von Cumä, Iſokrates Schüler; was er für Anträge von Alexandern bekommen hat, iſt nicht bekannt. Xenokrates, Plato's Schüler, erhielt von Alexandern eine große Summe Geldes, die er ihm aber bis auf 30 Minen zurückſchickte. S. Diog. Laert. B. 4. K. 2. In Anſehung des Menedemus von Eretria erinnert Reiſke, daß er eher ein Zeitgenoſſe von Antigonus Gonatas als von Alexandern geweſen ſey. Uebrigens ſcheint Reiſke die Worte παραιτησαμενους Αλεξανδρον in dem Sinne zu nehmen, daß dieſe Männer bey Alexandern für ihr Vaterland eine Fürbitte eingelegt hätten, welches aber der Zuſammenhang nicht zu geſtatten ſcheint.

Pantikapäum 41) und in die Wüsteneyen der Skythen. Denn daß er dieß blos des Erwerbs und Gewinns wegen thut, hat er im Vorhergehenden zu verstehen gegeben, da er drey für den Weisen durchaus schickliche Arten des Erwerbes annahm, die erste von der königlichen Würde, die zweyte von Freunden, die dritte und letzte von dem Unterricht in der Philosophie. Gleichwohl preist er uns überall bis zum Eckel den Spruch an:

Was fehlt dem Menschen noch, wenn er dieß beydes hat:
Der holden Ceres Frucht und frisches Quellenwasser? 42)

Und in den Büchern über die Natur schreibt er, daß der Weise, wenn er auch um das größte Vermögen gekommen wäre, seinen Verlust kaum höher als eine Drachme anschlagen werde. Nachdem er ihn aber durch die eine Stelle so stolz gemacht und aufgeblähet hat, so stößt er ihn wieder durch die andere bis zum Taglohn und Unterricht für Geld herab. Denn er soll den Lohn

41) Pantikapäum war die Residenzstadt der bosporanischen Könige, und lag an dem kimmerischen Bosporus.

42) Eine Stelle aus Euripides, die schon in der Abhandlung, wie man die Dichter lesen soll, Th. 1. S. 120 angeführet worden. Der Ceres oder Demeter schrieben die Griechen die Erfindung der Feldfrüchte zu.

Lohn einfordern und vorausnehmen, entweder gleich beym Anfange des Unterrichts oder doch wenn die dem Schüler gegebene Frist verflossen ist; letzteres sey freylich der Billigkeit gemäßer, das Vorausnehmen aber weit sicherer, weil dabey leicht Betrügereyen vorgehen können. Folgendes sind seine eigenen Worte: „Die Vorsichtigen ver„fahren beym Einfordern des Lohns nicht alle „auf gleiche Weise, sondern richten sich nach der „Verschiedenheit der Umstände, indem sie sich „nur anheischig machen, in der verabredeten Zeit „zu thun, was in ihren Kräften steht, nicht aber „die Schüler vollkommen zu bilden, zumal in „einem Jahre.“ Und etwas weiter hin: „In „Absicht der Zeit muß der Weise selbst wissen, „ob er, wie schon mehrere gethan haben, die „Bezahlung gleich beym Antritt nehmen, oder ob „er den Schülern eine Frist geben soll, indem dieß „zwar manchen Schaden und Betrug veranlas„sen kann, aber auch der Billigkeit gemäßer ist.“ Wie kann nun in aller Welt der Weise ein Verächter des Geldes seyn, da er nach einem Contracte die Tugend für Geld lehret, und wenn er sie auch nicht lehrte, dennoch den armseligen Lohn eben so gut einfordert, als wenn er alles gethan hätte, was in seinen Kräften stand? Wie kann er sich über irgend eine Einbuße hinwegsetzen, da er so viele Vorsicht braucht, daß er nicht um das Bißchen Lohn betrogen werde? Denn Niemand

mand wird betrogen, der nicht auch Einbuße leidet. Nachdem er also an andern Orten behauptet hatte, daß der Weise gar nicht beeinträchtiget werden könnte, so räumt er hier wieder ein, daß auch der Weise der Beeinträchtigung ausgesetzt sey.

In dem Buche über die Staatsverwaltung sagt er, daß die Bürger des Vergnügens wegen nichts thun oder anschaffen dürfen, und erhebt dabey den Ausspruch des Euripides:

Was fehlt dem Menschen noch, wenn er dieß beydes hat,
Der holden Ceres Frucht und frisches Quellenwasser?

Gleich darauf aber lobt er wieder den Diogenes, weil er auf öffentlichem Markte seine Schaam abgestreift, 43) und dabey zu den Umstehenden gesagt hatte: „O könnte ich doch auch so den Hunger von meinem Wanste abstreifen!“ Wie reimt sich nun das zusammen, daß er auf derselben Seite erst denjenigen lobt, der alles Vergnügen

43) Im Griechischen ἀποτρίβεσθαι τὸ αἰδοῖον, wodurch ohne Zweifel eine gewisse natürliche Handlung ausgedrückt werden soll. Diogenes Laertius, der B. 6. K. 2, 46. eben diesen Umstand erzählt, bedient sich dafür des Wortes χειρουργεῖν, welches, da es versteckter ist, durch Plutarchs Ausdruck erläutert wird. Ampot übersetzt il abusoit de sa nature.

gen verbannt, und zugleich auch den, der um des Vergnügens willen eine solche schändliche Handlung zu begehen fähig ist?

Eben so schreibt er in seinen Büchern über die Natur, daß die Natur viele Thiere bloß der Schönheit wegen hervorgebracht habe, weil sie das Schöne liebt, und an der Mannichfaltigkeit Vergnügen findet. Dann fügt er die äußerst seltsame Behauptung hinzu, der Pfau sey bloß des Schwanzes wegen, weil dieser so ungemein schön ist, geschaffen worden. Nichts destoweniger zieht er in der Schrift über die Staatsverwaltung heftig auf diejenigen los, welche Pfauen und Nachtigallen halten, gleich als wollte er den Gesetzgeber der Welt meistern, oder sich über die Natur aufhalten, daß sie gerade solche schöne Thiere zu bilden für gut gefunden hat, die der Weise in seinem Staate nicht leiden will. Denn ist es nicht lächerlich, Leute deßwegen zu tadeln, daß sie Thiere halten, wegen deren Hervorbringung er die Natur lobt? Nachdem er im fünften Buche über die Natur gesagt hatte, daß die Wanzen sehr nützlich sind, weil sie uns aus dem Schlafe wecken, daß die Mäuse uns lehren, alles sorgfältig aufzuheben, daß die Natur das Schöne lieben und an der Mannichfaltigkeit Freude haben müsse, so fährt er dann also fort: „Am besten „ist dieß wohl an dem Schwanze des Pfaues zu „ersehen.“ Damit giebt er also zu verstehen, daß

dieses

dieses Thier des Schwanzes wegen hervorgebracht worden, ohne zu bedenken, daß dem mit so vieler Schönheit begabten Männchen das Weibchen gar nicht gleich kömmt. 44) In der Schrift über die Staatsverwaltung sagt er wieder: „Bald „wird es soweit kommen, daß wir auch die „Miststätten bemahlen lassen. Schon schmücken „einige ihre Landgüter mit Baumgängen und „Myrthenbüschen, und halten sich da Pfauen, „Tauben, Rebhüner, die ihnen gatzen müssen, „auch wohl Nachtigallen.“ Nun möchte ich ihn doch gerne fragen, was er von den Bienen und dem Honig denkt; denn von demjenigen, der die Wanzen für nützliche Thiere ausgiebt, läßt sich doch wohl erwarten, daß er die Bienen für unnütz erklären wird. Gönnt er aber diesen einen Platz im Staate, warum untersagt er denn seinen Bürgern das, was das Auge und das Ohr ergötzen kann? Ueberhaupt so wie es lächerlich ist, seine Mitgäste deßhalb zu tadeln, daß sie Confect, Wein und Pasteten verzehren, und doch den Wirth zu loben, der dieß angeschafft und dazu eingeladen hat; eben so kann man doch wohl den des Widerspruches beschul-

44) So habe ich diese verdorbene Stelle vermittelst der Reiskischen Conjectur mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang zu bringen gesucht. Amyot sagt: ne plus ne moins qu' après que le masle a été crée, la fémelle est venue après.

beschuldigen, der die Vorsehung darüber lobpreißt, daß sie Fische, Vögel, Wein und Honig verliehen hat, gleichwohl aber auf diejenigen schilt, die dergleichen nicht vorbey gehen lassen, noch sich mit den Gaben der Ceres und einem Trunk Wassers begnügen, die eigentlich von der Natur zu unserer Nahrung bestimmt sind.

Ferner sagt Chrysippus in dem Werke über die Ermunterungen, man mache es ohne Grund zum Verbrechen, bey seiner Mutter, Tochter, oder Schwester zu schlafen, etwas Verbotenes zu essen, und aus dem Bette oder von einem Leichnam weg gleich in einen Tempel zu gehen. „Man „muß hierbey, sagt er, auf die Thiere sehen, „und aus dem, was diese thun, schließen, daß „keine dieser Handlungen unanständig oder der „Natur zuwider ist. Die Vergleichung mit den „übrigen Thieren paßt sich auch sehr gut hieher, „weil sie die Gottheit durch nichts verunreinigen, „sie mögen sich in den Tempeln paaren, oder „hecken, oder gar darin sterben.“ Dagegen sagt er wieder im fünften Buche über die Natur, Hesiodus untersage uns mit allem Rechte, in Brunnen, oder in Flüsse zu pissen; 45) dieß sey aber doch noch eher zu leiden, als wenn jemand an einen Altar oder an die Bildsäule eines Gottes pisset. Denn das beweise noch nichts, daß auch

Hun-

45) In den Werken und Tagen, V. 755. f.

Hunde, Esel und kleine Kinder dergleichen thun, indem es diesen ganz an Ueberlegung und Zartgefühl für solche Dinge mangelt. Ungereimt ist es also, in der einen Stelle die von wilden, unvernünftigen Thieren hergenommenen Beyspiele passend zu finden, in der andern aber wieder den scheinbaren Zwang, der von äußerlichen Ursachen unsern Begierden angethan wird, in Schutz zu nehmen.

Einige Philosophen nehmen in dem vorzüglichern Theile 46) eine von außen hinzukommende Bewegung an, welche besonders bey Dingen, die nicht von einander verschieden sind, sichtbar wird. Wenn man nämlich von zwey Dingen, die an Werth und allen übrigen Umständen einander gleich sind, das eine wählen soll, ohne daß eine Ursache uns gerade zu dem einen bestimmt, weil es von dem andern in gar nichts verschieden ist, dann bemächtiget sich diese hinzukommende Kraft der Neigung der Seele, und entscheidet so auf einmal den ganzen Zweifel. Gegen diese Philosophen nun wendet Chrysippus ein, daß sie der Natur durch eine Wirkung ohne Ursache Gewalt anthun, und setzt ihnen an mehrern Stellen den Würfel, die Waage und viele andere Dinge entgegen, die nicht bald diesen bald jenen Fall oder Ausschlag bekommen, ohne eine Ursache und Verschie-

46) Το ἡγεμονικον, darunter verstanden die Stoiker die Denkkraft.

schiedenheit, sie mag nun in ihnen selbst oder in den äußern Umständen liegen. Denn was keine Ursache hat, könne überhaupt nicht existiren, so wie es auch nichts Ungefähres gebe. In den hinzukommenden Bewegungen, die manche sich erdichten, laufen, wie er sagt, unbekannte Ursachen mit ein, und richten, ohne daß wir es bemerken, die Neigung auf die eine, oder die andere Seite. Dieß gehört unter seine bekanntesten Grundsätze, die von ihm sehr oft vorgetragen werden. Allein die Stellen, worin er jenem geradezu widerspricht, liegen nicht so frey und deutlich vor Augen, und daher werde ich sie mit seinen eigenen Worten anführen. In dem Buche über das Richten nimmt er an, daß zwey Wettläufer zugleich mit einander das Ziel erreichen, Und wirft dann die Frage auf, was der Kampfrichter in solchem Falle zu thun habe. „Darf der „Kampfrichter, sagt er, den Palmzweig geben, „welchem er will, wenn auch beyde mit ihm in „genauerer Freundschaft stehen, so daß er ihnen „mehr etwas von dem Seinigen zu schenken (als „etwas, das ihnen zugehört, zu entziehen) 47) „scheint; oder da doch beyde gleiche Rechte auf „die Palme haben, ist es ihm erlaubt, sie dem „einen oder dem andern, als wenn es auf das

47) Die eingeschloßnen Worte sind nach Amyot hinzugesetzt, der vielleicht bey dieser verdorbenen Stelle ein besseres Manuscript vor sich gehabt hat.

„Loos ankäme, nach einer zufälligen Neigung zu „ertheilen? Unter zufälliger Neigung verstehe ich „diejenige, welche sich zeigt, wenn zwey im übri„gen völlig gleiche Geldstücke vor uns liegen, und „wir mehr das eine als das andere zu wählen „geneigt sind.“ Ferner sagt er im sechsten Buche über die Pflicht, es gebe gewisse Dinge, die keiner großen Bemühung oder Aufmerksamkeit werth sind, und glaubt, daß man bey dieser die Wahl der zufälligen Neigung der Seele als wie dem Looße überlassen müsse. „Zum Beyspiel, sagt er, „wenn Wechsler diese beyden Drachmen probiren, „und die Versicherung geben, daß beyde gleich „richtig und schön sind, und daß also nichts daran „liege, man möge nehmen, welche man wolle, „so werden wir alle weitere Untersuchung bey „Seite setzen, und nach der ersten der besten grei„fen.“ Und an einem andern Orte sagt er: „Lassen „wir es bey dergleichen Dingen auf das Loos „ankommen, so können wir vielleicht gerade das „schlechteste erhalten.“ 48) Die öftere Erwähnung des Looßens und der zufälligen Neigung der Seele in diesen Stellen ist doch wohl Beweises genug, daß er ebenfalls bey gleichgültigen Dingen eine Wahl ohne Ursache annimmt.

Im

48) Auch diese Stelle ist sehr verdorben, und ohne Zusammenhang, und daher habe ich den Reiskischen Vermuthungen folgen müssen.

Im dritten Buche über die Dialektik sagt er, daß Plato und Aristoteles und alle ihre Nachfolger bis auf den Polemo und Strato, 49) vor allen andern aber Sokrates, die Dialektik eifrig getrieben haben. Hierauf macht er die Bemerkung, daß wohl mancher Lust bekommen möchte, mit solchen großen Männern zu fehlen, und fährt dann also fort: „Hätten sie nur neben„her davon geredet, so könnte man sich vielleicht „darüber wenig aufhalten: allein da sie dieß mit „eben dem Fleiße und eben der Sorgfalt behan„delt haben, als wenn es eine der wichtigsten „und unentbehrlichsten Wissenschaften wäre, so „ist es nicht wahrscheinlich, daß sie so sehr wür„den gefehlt haben, wenn sie in allen Stücken so „groß gewesen wären, als wir uns einbilden.“ Hier kann man ihm füglich zurufen: Wie kömmt es nur, Chrysipp, daß du gar nicht aufhörst, solche große Männer zu necken und anzugreifen, in der Meynung, daß sie gerade in den wichtigsten und vornehmsten Dingen fehlen? Man kann ihnen ja nicht vorwerfen, daß sie nur von der Dialektik mit sorgfältigem Fleiße, hingegen von Prinzip und Zweck, von Göttern und Gerechtigkeit obenhin und scherzweise gehandelt hätten;

49) Polemo war der dritte Nachfolger in der Schule des Plato, und Strabo der zweyte in der des Aristoteles. S. Diog. Laert. B. 4. K. 3. B. 5. K. 3.

und doch giebst du ihnen Schuld, daß ihre Untersuchungen über diese Materien äußerst dunkel und dabey voller Widersprüche und Fehler wären.

Die Schadenfreude erklärt Chrysippus irgendwo für ein Unding, weil kein weiser und tugendhafter Mann sich über das Unglück eines andern freue. Allein im zweyten Buche über das Gute beschreibt er den Neid als eine Betrübniß über das Wohlergehen des andern, da man seine Nebenmenschen gern erniedrigen will, um sich über sie zu erheben, und dann knüpft er die Schadenfreude daran: „Mit dieser, sagt er, ist die „Schadenfreude genau verbunden, da man seine „Nebenmenschen aus gleichen Ursachen erniedri„gen will. Wenn aber durch andere natürliche „Regungen in den Menschen die entgegengesetzte „Gesinnung bewirkt wird, so entsteht das Mit„leiden.“ Hieraus sieht man denn, daß er der Schadenfreude so gut als dem Neide und dem Mitleiden ein Daseyn zugesteht, ob er gleich an andern Orten behauptet, daß diese so wenig, als der Haß gegen das Böse und die schändliche Gewinnsucht vorhanden sey.

Nachdem er mehrmals gesagt hatte, daß die Glückseligkeit der Menschen durch die längere Dauer um nichts vergrößert werde, und daß die Glückseligkeit, die nur einen Augenblick dauert, von völlig gleichem Werthe sey, so behauptet er nun wieder an vielen Stellen, es verlohne sich

nicht

nicht der Mühe, um einer Weisheit willen, die wie ein durch die Luft fahrender Blitz nur einen Augenblick dauert, auch nur einen Finger auszustrecken. Es mag genug seyn, hier eine einzige solche Stelle aus dem sechsten Buche der moralischen Fragen anzuführen. Nachdem er daselbst bemerkt hatte, daß nicht jedes Gute auf gleiche Weise zur Freude führe, noch jede vollkommene Pflicht ein gleiches Rühmen vertrage, so fährt er nun also fort: „Denn wenn er die Weisheit „nur für einen Augenblick, oder am Ende des „Lebens besitzen sollte, so braucht er wahrlich „nicht wegen eines solchen Genusses der Weisheit auch nur einen Finger auszustrecken, obgleich die Menschen durch die längere Zeit nicht „glücklicher werden, und die ewige Glückseligkeit „derjenigen, die nur einen Augenblick dauert, „nicht vorzuziehen ist.“ Wenn er die Weisheit für ein Gut hielt, das die Glückseligkeit bewirken kann, wie Epikur behauptet, so brauchte man blos das Widersinnige und Ungereimte dieser Meynung zu tadeln: allein da nach seinen Grundsätzen die Weisheit von der Glückseligkeit nicht verschieden, sondern die Glückseligkeit selbst ist, ist es da nicht ein Widerspruch zu sagen, daß die ewige und die augenblickliche Glückseligkeit gleich

wünschenswerth 50) die augenblickliche aber gar nichts werth sey?

Chrysippus behauptet, daß die Tugenden wechselseitig auf einander folgen, nicht nur weil derjenige, der eine besitzt, auch alle die andern hat, sondern auch weil der, der nach einer handelt, zugleich nach allen andern handelt; ferner, daß weder ein Mann, der nicht alle Tugenden besitzt, noch eine Handlung, die nicht nach allen Tugenden verrichtet wird, vollkommen ist. Demungeachtet sagt er im sechsten Buche der moralischen Fragen, der Weise sey nicht immer tapfer, und der Thor nicht immer feige, da nach den jedesmal sich aufdringenden Vorstellungen der eine seinen Urtheilen getreu bleibt, der andere davon abgeht. Dabey hält er es für wahrscheinlich, daß auch der Lasterhafte nicht immer ausschweife. Wenn nun tapfer seyn so viel heißt, als Tapferkeit beweisen, und feige seyn, Feigheit beweisen, so streiten sie ja offenbar mit sich selbst, wenn sie sagen, daß, wer die Tugend oder das Laster besitzt, zugleich nach allen Tugenden oder nach allen Lastern handle, daß aber der Weise nicht immer tapfer und der Thor nicht immer feige sey.

Die

50) Im Texte steht ἀχρετην, welches hier keinen Sinn giebt, und ohne Zweifel in ἀιρετην zu verwandeln ist.

Die Rhetorik definirt er als eine Kunst, die sich mit dem Schmuck und der Ordnung der Rede beschäftiget. Ueberdieß schreibt er im ersten Buche: „Man muß aber, wie ich glaube, beym Vortrage „nicht blos auf einen edlen und ungekünstelten „Schmuck bedacht nehmen, sondern auch auf die „dazu passende Action in Ansehung der Erfor„derlichen Erhebungen der Stimme, so wie der „Geberden des Gesichts und der Hände.“ Aber der gute Mann, der hier alles so genau nahm, und über die Sache so trefflich zu sprechen wußte, sagt in eben diesem Buche, wenn er vom Zusammenstoßen der Selbstlauter redet: „Jedoch „muß man sich, um das Wichtigere zu bedenken, „nicht nur darüber hinwegsetzen, sondern auch „über manche Dunkelheiten und Gedankenlücken, „ja selbst über Sprachfehler, deren sich viele An„dere schämen würden.“ Einem Redner erst vorschreiben, daß er zur Ausschmückung seines Vortrags selbst auf eine anständige Bewegung der Hände und des Gesichts bedacht nehmen soll, und ihm dann erlauben, sich an keine Gedankenlücken und Dunkelheiten zu kehren, und sich keiner Sprachfehler zu schämen, wahrlich eines solchen Widerspruchs ist nur derjenige fähig, der alles, was ihm einfällt, sogleich an Mann bringt.

In den physischen Sätzen giebt er den Rath, bey solchen Dingen, die man durch eigne Erfahrung, oder durch Erkundigung von andern ers

lernen muß, sein Urtheil zurück zu halten, und sagt dann: „Wir dürfen nicht, wie Plato thut, „muthmaßen, daß die feuchte Nahrung in die „Lunge, die trockne aber in den Bauch gehe, „noch in andere ähnliche Fehler verfallen.“ Einen andern wegen eines Fehlers tadeln, und dann selbst aus Unvorsichtigkeit denselben Fehler, den man an jenem tadelt, begehen, dieß ist, meines Erachtens, der ärgste Widerspruch und der schimpflichste Fehler. Nun aber behauptet Chrysippus selbst, daß zehn Axiomen weit mehr als eine Million Schlußreden 51) geben, ohne daß er dieß für sich selbst untersucht, oder andere, der Sache kundige, Männer deßhalb befragt hätte. Indeß hat Plato nicht nur die angesehensten Aerzte, Hippokrates, Philistion, und Diokrippus 52) Hippokrates Schüler, sondern auch viele Dichter, Euripides, Alkäus, Eupolis und Eratosthenes zu Zeugen, welche alle sagen: daß das Getränke durch die Lunge gehe; 53) den Chry-

51) Im Griechischen συμπλοκαι, was im Lateinischen Connexa oder connexiones sind.

52) Philistion lebte mit Hippokrates zu gleicher Zeit, und war der Lehrer des Eudoxus von Knidus. Diokrippus wird von andern auch Dekrippus genannt.

53) Im 7ten Buche der Tischreden Fr. 1, ist diese Materie weitläuftiger untersucht worden. S. Th. 6. S. 4. ff.

Chrysippus hingegen widerlegen alle Arithmetiker, besonders Hipparchus, welcher beweist, daß er hier im Rechnen einen ungeheuren Fehler begangen habe, da die Bejahung nur hundert und dreytausend und neun und vierzig, die Verneinung aber drey hundert und zehntausend neunhundert zwey und funfzig connexe Axiomen giebt.

Einige Aeltere sagen, dem Zeno gehe es gerade so, wie einem, der sauern Wein hat, und ihn weder als Essig noch als Wein verkaufen kann; denn sein sogenanntes Mitnehmliche 54) lasse sich weder als ein Gut, noch als ein Mittelding unterbringen. Chrysippus hat nun vollends gemacht, daß diese Waare noch weniger abgesetzt werden kann. Denn erst behauptet er, daß diejenigen rasen, welche Reichthum, Gesundheit, Entfernnng des Schmerzes, und Unverletztheit des Körpers für nichts achten, und sich um dergleichen

54) Die Stoiker nannten gewisse Dinge, die sie nicht gerade unter die guten rechnen wollten, προηγμενα, nach Cicero praepositа und praecipua, die man nicht wünschen oder begehren, sondern nur erlesen, und wenn man sie findet, mitnehmen muß, z. B. Reichthum, Gesundheit, Freyheit von Schmerzen. Diesen standen entgegen, die αποπροηγμενα, Krankheit, Armuth, Schmerz, die man nicht fliehen, sondern höchstens abweisen oder ausmerzen muß, nach Cicero, rejecta, rejectanea. C. H. Wielands Uebersetzung des Lucians. Th. 1. S. 386.

gleichen Dinge keine Mühe geben wollen. Er führt den Ausspruch des Hesiodus an:

Arbeite, Perses, du Sprößling der Götter! 55)

und setzt dann hinzu, es sey rasend, das Gegentheil anzurathen:

Fliehe die Arbeit, Perses, du Sprößling der Götter!

Er schreibt in den Büchern über die Lebensarten, der Weise könne, um sich etwas zu verdienen, an den Höfen der Könige leben, oder für Geld Unterricht ertheilen, wobey er sich von einigen Schülern vorausbezahlen lassen, mit andern aber Contracte schließen müsse. Er sagt ferner im siebenten Buche von der Pflicht, der Weise könne dreymal einen Burzelbaum machen, wenn er dafür ein Talent bekäme. Ja er erlaubt und gestattet gewissermaßen im ersten Buche von den guten Dingen einem jeden, das Mitnehmliche gut, und das Entgegengesetzte böse zu nennen, indem er sich also ausdrückt: „Will Jemand nach „solchen Veränderungen das eine für ihn selbst „gut, das andere böse nennen, so nimmt er auf „die Dinge selbst Rücksicht und scheint eben nicht „sehr zu irren; nur muß er sich in Ansehung des„sen, was dadurch bezeichnet wird, nicht täu„schen oder von dem wahren Sprachgebrauche zu „sehr abweichen.“ 56) Allein nachdem er das Mit-

55) In den Werken und Tagen, V. 297.

56) Auch diese Stelle Chrysippus ist sehr verdorben, so daß es schwer seyn möchte, den richtigen Sinn derselben wieder zu geben.

Mitnehmliche dem guten so nahe gebracht, und beyde mit einander verbunden hat, so sagt er wieder an andern Orten, daß uns gar nichts davon angehe, und daß uns die Vernunft von allen dergleichen Dinge entferne und abziehe. Dieß sagt er ausdrücklich im ersten Buche über die Ermunterung. Und im dritten Buche über die Natur schreibt er, manche pflegten Könige und Reiche glücklich zu preisen, nicht anders, als wenn sie glaubten, daß diese durch den Gebrauch goldener Nachtgeschirre und goldener Tressen 57) glücklich würden; aber der Gute mache sich aus dem Verluste seines Vermögens nicht mehr als aus dem Verluste einer einzigen Drachme, und krank zu seyn, bekümmere ihn nicht mehr, als mit dem Fuße anzustoßen. So hat er nicht nur die Tugend, sondern auch die Vorsehung mit dergleichen Widersprüchen angefüllt. Denn das müßte wahrlich eine sehr kleinliche und alberne Tugend seyn, die sich mit solcherley Dingen beschäftiget und dem Weisen befiehlt, deßhalb nach dem Bosporus zu schiffen, 58) oder Burzelbäume zu machen. Selbst Jupiter verdiente ausgelacht zu werden, daß er sich gern Besitzgeber, Fruchtreich und Freudenschenker um deßwillen nennen läßt, weil er höchstens dem Thoren goldene Nachtgeschirre und

57) Κρασπεδα χρυσα, wörtlich, goldene Säume.
58) Nämlich zum König Leukon, von dem oben geredet worden.

und Spitzen, und dem Weisen eine Drachme schenkt, wenn sie durch Jupiters Vorsehung reich werden; noch weit mehr aber Apollo, daß er sich hinsetzt, um über goldene Nachtgeschirre und Spitzen, oder über die Heilung kleiner Schrunden Orakel zu ertheilen.

Diesen Widerspruch machen die Stoiker durch den Beweis, den sie führen, noch auffallender. „Was sich auf eine gute und auf eine böse Art „brauchen läßt, sagen sie, ist weder gut noch „böse. Reichthum, Gesundheit und Leibesstärke „brauchen alle Thoren auf eine böse Art. Folg„lich ist keins von diesen Dingen gut. Wenn also „Gott nicht dem Menschen die Tugend giebt, „sondern das Schöne von Jedem selbst gewählt „werden kann, und er Reichthum und Gesund„heit ohne Tugend giebt, so giebt er dieß solchen, „die nicht einen guten, sondern einen bösen, das „heißt, einen nachtheiligen, schändlichen und ver„derblichen Gebrauch davon machen werden.“ Allein wenn die Götter die Tugend geben können, so sind sie nicht gütig und wohlthätig, wenn sie sie nicht geben; können sie aber die Menschen nicht gut und tugendhaft machen, so können sie auch nicht nützen, weil sonst nichts als die Tugend gut und nützlich ist. Die Ausflucht, daß die Götter diejenigen, die auf andere Art gut geworden sind, nach der Tugend und den Kräften richten, ist so viel als nichts, da auch die

Guten

Guten den Maasstab der Tugend und der Kräfte brauchten, um die Bösen zu richten. Und so folgt denn, daß die Götter nicht sowohl den Menschen nützen, als selbst von den Menschen Nutzen und Vortheil haben.

Chrysippus giebt weder sich selbst, noch einen seiner Schüler oder Lehrer für gut und tugendhaft aus. Was müssen sie nun erst von andern Leuten denken, wenn das, was sie immer sagen, wahr ist, daß alle rasen, alle Thoren, Gottlose und Verbrecher sind, und den höchsten Grad des Elends und der Unglückseligkeit erreicht haben? Und doch sollen die Schicksale des so unglücklichen und elenden Menschengeschlechts durch die Vorsehung der Götter regieret werden? Wahrlich, wenn die Götter ihre Gesinnung änderten, und sich vornähmen, uns zu schaden, uns unglücklich zu machen, zu quälen und gar aufzureiben, so könnten sie uns in keinen schlimmern Zustand versetzen, als derjenige ist, worin wir uns nach Chrysippus Meynung schon befinden, und unser Leben würde keines Zusatzes an Elend und Unglückseligkeit fähig seyn; ja es müßte, wenn es die Sprache bekäme, mit Herkules ausrufen:

Des Elends bin ich voll, ich weiß es nicht zu bergen!

Wo sind nun Meynungen und Lehrsätze zu finden, die mehr mit einander streiten, als die des Chrysipp

sippus über Götter und Menschen, daß jene auf das beste walten und regieren, diese aber so unglücklich sind, als sie nur seyn können?

Einige Pythagoreer greifen ihn deswegen an, daß er in den Büchern über die Gerechtigkeit sagt, „die Hähne wären zwar zu unserm Nutzen „da, weil sie uns munter machen, die Skorpionen aufsuchen, und durch ihre Kämpfe eine „gewisse Nacheiferung in der Tapferkeit erregen; „demungeachtet müsse man auch diese verspeisen, „damit nicht endlich die Menge ihrer Brut den „Nutzen übersteige.“ Allein über diesen Angriff macht er sich so sehr lustig, daß er ohne Scheu vom Jupiter, dem Retter, dem Schöpfer, und dem Vater der Gerechtigkeit, der Ordnung und des Friedens, im dritten Buche von den Göttern also redet: „So wie Staaten, die übervölkert „sind, sich der zu großen Menge dadurch entledigen, daß sie Colonien ausschicken, oder mit „ihren Nachbarn Krieg anfangen: auf gleiche „Weise pflegt auch Gott zum Untergange und „Verderben der Menschen Gelegenheiten zu ver„schaffen.“ Er führt denn den Euripides und andere zu Zeugen an, welche behaupten, daß der trojanische Krieg von den Göttern deswegen veranstaltet worden, um die Volksmenge in etwas zu vermindern. Ohne mich hier auf die übrigen Ungereimtheiten einzulassen — denn meine Absicht ist nicht die falschen, sondern nur die sich selbst

wider-

widersprechenden Meynungen der Stoiker zu beleuchten — bemerke ich, daß sie zwar den Göttern lauter schöne und ihre Güte gegen die Menschen bezeichnende Namen beylegen, aber ihnen grausame, barbarische und roher Gallier würdige Handlungen zuschreiben. Denn eine solche Vertilgung und Aufreibung der Menschen, als der trojanische, und dann wieder der medische und peloponnesische Krieg bewirkte, läßt sich doch wahrlich nicht mit Anlegung von Colonien vergleichen; es müßten denn diese Herren Nachricht haben, daß auch in der Unterwelt und im Reiche der Schatten neue Städte angelegt werden. Chrysippus macht vielmehr Gott dadurch dem Gallier Dejotarus 59) ähnlich, der, weil er mehrere Söhne hatte und doch nur einem von ihnen seine Herrschaft und Reichthümer hinterlassen wollte, jene alle umbrachte

59) Dejotarus regierte als König oder eigentlich Vierfürst einen Theil von Galatien in Kleinasien. Er lebte mit den vornehmsten Römern seiner Zeit, dem Lucullus, Pompejus und Cicero in besonderer Vertraulichkeit, und erhielt nicht nur von dem römischen Senat die feyerliche Benennung eines Freundes und Bundsgenossen des römischen Volks, sondern auch die Herrschaft über Klein-Armenien und mehrere Länder. Sein ältester Sohn, gleiches Namens, um dessentwillen er seine übrigen Söhne umbrachte, starb noch vor ihm, und so erlosch diese schnell emporgekommene Familie.

brachte und wie die Augen eines Weinstocks wegschnitt, damit der einzige, der übrig blieb, desto größer und mächtiger werden sollte. Der Winzer thut doch dieses nur, wenn die Reben noch klein und schwach sind, und wir nehmen, um eine Hündin zu schonen, ihr die meisten noch kleinen und blinden Jungen hinweg; aber Jupiter läßt nicht nur die Menschen erst heranwachsen, sondern giebt ihnen selbst Daseyn und Gedeyhen, und schlägt sie dann wieder todt, indem er zu ihrem Untergang und Verderben Gelegenheit verschafft; lieber sollte er gar keine Ursache und Veranlassung zu ihrer Entstehung geben.

Aber das ist noch das wenigste, weit wichtiger ist Folgendes. Kein Krieg auf der Welt entsteht ohne ein Laster. Den einen erregt Hang zur Wollust, den andern Habsucht, diesen Ruhmbegierde oder Herrschsucht. Veranlaßt also Gott Kriege, so giebt er auch Anlaß zu Lastern, indem er die Menschen aufhetzt und verkehrt. Gleichwohl sagt er selbst in dem Buche über das Richten, und wiederum im zweyten Buche über die Götter, man habe keinen Grund zu behaupten, daß Gott an schändlichen Dingen Ursache sey. Denn so wenig ein Gesetz an den Uebertretungen Ursache seyn könnte, so wenig seyen es die Götter an der Gottlosigkeit; folglich sey es auch der Vernunft gemäß, daß sie an nichts Schändlichem Ursache sind. Was ist nun aber für die Menschen schänd-

schändlicher, als daß sie sich einander erwürgen? Und doch geben die Götter, wie Chrysippus sagt, dazu Veranlassung. Aber, möchte Jemand sagen, er rühmt doch auch diese Stellen des Euripides:

Wenn die Götter Böses üben, sind sie wahrlich keine Götter. *)

Und:

Du klagst die Götter an, kann etwas leichter seyn?

gleich als wenn wir jetzt etwas anders thäten, als eben die sich widersprechenden Meynungen und Grundsätze desselben anzuführen. Ja diesen gepriesenen Vers kann man, nicht nur zwey- oder dreymal, sondern in unzähligen Fällen dem Chrysippus selbst vorhalten:

Du klagst die Götter an, kann etwas leichter seyn?

Denn erstlich vergleicht er in dem Buche von der Natur die Ewigkeit der Bewegung 60) mit einem Kräutertranke, in welchem jedes der geschehenden Dinge auf eine andere Art gemischt und umgerührt wird, und fährt dann also fort: „Da auf „solche Weise die Einrichtung und Regierung des „Universums immer ihren Gang fortgeht, so ist „es nothwendig, daß wir uns nach derselben in

*) Aus Euripides Tragödie Bellerophon, welche verlohren gegangen.

60) Oder nach einer Conjectur Xylanders. die Ursache der Bewegung.

„demjenigen Zustande befinden, in welchem wir „uns eben befinden, wir mögen nun wider unsere „Natur krank oder verstümmelt seyn, wir mögen „Sprachforscher oder Tonkünstler werden.“ Und dann weiter unten: „Nach diesem Grundsatze „müssen wir auch von unsern Tugenden und La„stern, und überhaupt, wie ich vorhin sagte, „von der Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit in „den Künsten ein Gleiches behaupten.“ Ja, um alle Zweydeutigkeit zu heben, sagt er bald darauf: „Alle einzelne Dinge, nicht das geringste ausge„nommen, können auf keine andere Art als nach der „gemeinen Natur und deren Grunde geschehen.“ Daß unter gemeiner Natur und deren Grunde das Verhängniß, die Vorsehung und Jupiter verstanden wird, ist selbst den Antipoden nicht unbekannt. Denn dieß schärfen die Stoiker bey jeder Gelegenheit ein, und Chrysippus erklärt, Homer habe ganz recht gesagt:

— — So ward Zeus Wille vollendet — 61)

weil er das Verhängniß und die Natur des Universums, nach welcher alles regiert wird, damit meyne.

Wie kann nun dieß beydes beysammen bestehen, daß Gott an nichts Schändlichem Ursache seye, und auch das allergeringste nicht anders als nach der gemeinen Natur und deren Grunde geschehen soll? Denn wenn alles, was geschieht, den

61) Im 1ten Buche der Iliade, V. 5.

den Göttern zugeschrieben wird, so muß ihnen ja auch das Schändliche zugeschrieben werden. Epikur strengt doch noch seinen Verstand an, und giebt sich alle Mühe, um den freyen Willen von den Gesetzen der ewigen Bewegung zu befreyen und loszumachen, damit das Laster nicht unsträflich bleiben soll; Chrysipp hingegen räumt demselben die unbeschränkteste Freyheit ein, da er annimmt, daß es nicht nur aus Nothwendigkeit und nach dem Verhängnisse, sondern sogar nach dem Grunde Gottes und nach den Gesetzen der besten Natur begangen werde. Dieß läßt sich auch aus folgender Stelle ersehen: „Da die gemeine „Natur sich auf alles erstreckt, so muß auch alles, „was auf irgend eine Art in der Welt und in „irgend einem Theile derselben geschieht, nach „derselben und ihrem Grunde in gehöriger Folge „und ohne Hinderniß geschehen, weil von außen „nichts vorhanden ist, das der gemachten Einrichtung ein Hinderniß verursachen könnte, und „auch kein Theil anders als nach den Gesetzen der „gemeinen Natur sich bewegen und verhalten „kann." Welches sind denn nun aber die Verhältnisse und Bewegungen der Theile? Verhältnisse sind, wie jeder gleich einsieht, die Laster, die Krankheiten, Geiz, Wollust, Ehrsucht, Furchtsamkeit, Ungerechtigkeit; Bewegungen aber sind, Ehebruch, Diebstahl, Verrath, Meuchelmord und Vatermord. Nach Chrysippus Meynung nun

ist von allen diesen nichts, weder etwas großes noch etwas kleines, dem Grunde Jupiters, dem Gesetze, der Gerechtigkeit, der Vorsehung entgegen; folglich ist es auch nicht wider das Gesetz, das Gesetz zu übertreten, nicht wider die Gerechtigkeit, ungerecht zu handeln, nicht wider die Vorsehung, Böses zu begehen.

Demungeachtet behauptet er wieder, daß Gott das Laster strafe, und daß er vieles thue, um die Bösen zu züchtigen. So sagt er im zweyten Buche von den Göttern: „Zuweilen begegnen den Guten Widerwärtigkeiten, aber nicht, „wie den Bösen, zur Strafe, sondern nach „einer andern Einrichtung, wie auch in Staaten „geschieht.“ Deßgleichen in folgender Stelle: „Fürs erste muß man die Uebel so verstehen, wie „vorher gesagt worden, und dann, daß sie nach „Jupiters Grunde zugetheilet werden, entweder „zur Strafe, oder nach einer andern, auf das „Universum sich beziehenden Einrichtung.“ Nun das ist doch schlimm, daß das Laster nach dem Grunde und der Einrichtung Gottes begangen und auch bestraft wird. Diesen Widerspruch vergrößert er noch, wenn er im zweyten Buche über die Natur sagt: „Das Laster hat zu den Unglücksfällen ein ganz eigenes Verhältniß. Denn es „entstehet gewissermaßen nach dem Grunde der „Natur, und, daß ich so sage, in Absicht des „Ganzen nicht auf eine unnütze Art, weil sonst

„auch

„auch das Gute nicht wäre.“ Und dieser Mann schilt nun auf diejenigen, die auf gleiche Weise für und wider eine Sache streiten, er, der aus bloßer Sucht, über alles etwas eigenes und scharfsinniges zu sagen, behauptet, daß es nicht unnützlich sey, Beutel abzuschneiden, zu verleumden und auszuschweifen, nicht unnützlich, unnütz, schädlich und unglückselig zu seyn. Und was ist nun das für ein Jupiter — ich meyne den des Chrysippus — der eine Handlung bestraft, die weder aus freyem Willen, noch auf eine unnützliche Art begangen wird? Denn das Laster ist, nach Chrysippus Grundsatz durchaus unsträflich, und alle Schuld fällt auf den Jupiter zurück, es sey nun, daß er das Laster als etwas unnützes gemacht hat, oder wenn er es nicht unnützlich macht, es doch mit Strafe belegt. Ferner, wenn er im ersten Buche über die Gerechtigkeit von den Göttern behauptet, daß sie manchen Ungerechtigkeiten Einhalt thun, so setzt er hinzu: „Das Laster „ganz und gar aufzuheben, ist nicht möglich, ja „es wäre nicht einmal gut, wenn es aufgehoben „würde.“ Ob es nicht gut ist, die Uebertretung des Gesetzes, die Ungerechtigkeit, den Unverstand aufzuheben, darauf kann ich mich für jetzt nicht einlassen; aber wenn er selbst, so viel an ihm ist, durch Philosophiren das Laster aufhebt, welches aufzuheben doch nicht gut ist, so thut er etwas, das mit der Vernunft und der Einrichtung Got-

tes streitet. Ueberdieß sagt er noch, daß Gott manchen Ungerechtigkeiten Einhalt thue, und giebt damit zu verstehen, daß die Vergehungen Gott mißfällig sind. 62)

37) Nachdem er mehrmals gesagt hat, daß in der Welt nichts sträflich und tadelhaft sey, weil alles nach den Gesetzen der besten Natur vollbracht wird, so giebt er in andern Stellen wieder zu, daß manche Nachläßigkeiten bey nicht kleinen und unbedeutenden Dingen sträflich sind. Unter andern im dritten Buche über die Substanz, wo er des Umstandes erwähnt, daß dergleichen Dinge wohl auch guten und tugendhaften Menschen begegnen können, drückt er sich also aus: „Etwa deswegen, weil manches vernachläßiget „wird, so wie in großen Häusern manche Kleye, „manche Weizenkörner verlohren gehen, obgleich „die Haushaltung im Ganzen gut geführet wird; „oder weil über solche Dinge, bey denen in der „That sträfliche Nachläßigkeiten begangen werden, die Aufsicht bösen Genien anvertraut ist?“ Auch glaubt er, daß hier viele Nothwendigkeit mit unterlaufe. Wie leichtsinnig, wie unbesonnen es ist, solche Unglücksfälle guter und tugendhafter Männer, als die Verdammung des So-

62) Αμυοτ muß statt ανομοιοτητος gelesen haben ανομοιοτητος, da er übersetzt, qu'il y a donc quelque inegalité entre les pechez.

Sokrates, die Verbrennung des Pythagoras bey lebendigem Leibe durch Kylons Anhänger, 63) die martervolle Hinrichtung des Zeno durch den Tyrannen Demylus, 64) und die des Antiphons vom Dionysius 65) ist, mit der verlohren gehenden Kleye zu vergleichen, übergehe ich mit Stillschweigen; aber daß böse Geister von der Vorsehung zu einer solchen Aufsicht bestellt sind, muß das nicht Gott zum Vorwurfe gereichen, da er wie ein König handelt, der seine Provinzen nichtswürdigen und grausamen Statthaltern oder Amtleuten anvertraut, und es gelassen mit ansieht, daß von diesen die treflichsten Männer hintangesetzt oder gar gemißhandelt werden? Und wenn bey den Dingen, die in der Welt geschehen, viele Nothwendigkeit mit unterläuft, so ist es unmöglich, daß Gott alles regiere, oder daß alle Dinge nach seiner Weisheit geordnet und eingerichtet werden.

63) Ueber die Todesart des Pythagoras s. H. Tiedemanns Griechenlands erste Philosophen. S. 334. ff.

64) Es ist hier die Rede von Zeno dem Eleater. Der Tyrann, der ihn einer Verschwörung wegen auf die Folter bringen ließ, wird von Diogenes Laert. B. 9. K. 5. Nearchus, und von andern Diomedon genannt.

65) Dieser Antiphon war ein tragischer Dichter, der am Hofe des ältern Dionysius in Syrakus lebte, und von diesem wegen einiger spöttischen Reden hingerichtet wurde.

38/ Zur Widerlegung des Epikurs und anderer, die die Vorsehung läugnen, bedient sich Chrysippus der Begriffe und Vorstellungen, die wir uns von den Göttern als wohlthätigen und gegen die Menschen gütigen Wesen machen. Die hieher gehörigen Stellen anzuführen, wäre unnöthig, da die Stoiker sehr oft davon sprechen. Indeß weiß man, daß nicht alle Völker die Götter für gütige Wesen erkennen. Man sehe nur, was die Juden und Syrer 66) von den Göttern denken, und mit wie vielem Aberglauben die Werke der Dichter angefüllt sind. Aber Niemand hat sich noch einfallen lassen, zu glauben, daß Gott sterblich sey, und einen Anfang habe. Um der übrigen nicht zu gedenken, so erklärt sich Antipater von Tarsus in seinem Werke über die Götter hierüber also: „Zu mehrerer Deutlichkeit der ganzen „bisher abgehandelten Lehre wollen wir die Vor„stellung, die wir uns von Gott machen, kurz „zusammenfassen. Unter Gott also denken wir „uns ein seliges, unvergängliches und gegen die „Menschen wohlthätiges Wesen.“ Wenn er dann jeden

66) Dieß geht ohne Zweifel darauf, daß in den heiligen Büchern der Juden Gott oft als ein zorniges, ergrimmtes und die Vergehungen mit der äußersten Strenge rächendes Wesen vorgestellt wird. Syrer und Juden wurden als benachbarte Völker, deren Sprache nicht viel unterschieden war, von den Griechen und Römern gemeiniglich miteinander verwechselt.

jeden dieser Sätze besonders erklärt, setzt er hinzu: „Und es glauben auch alle, daß die Götter „unvergänglich sind.“ Aber unter die Alle, von denen Antipater sagt, kann Chrysippus doch nicht mitgehören, da er glaubt, daß außer dem Jupiter keiner der Götter unsterblich sey, sondern daß alle ohne Unterschied entstanden seyen, und auch wieder vergehen werden. Diese Meynung hat er, daß ich so sage, überall angebracht; ich will aber nur die einzige Stelle aus dem dritten Buche über die Götter anführen, wo es heißt: „Einige derselben sind erschaffen und sterblich, „andere aber unerschaffen. Dieß gleich anfangs „zu beweisen, ist der Naturlehre gemäßer. Die „Sonne, der Mond und die andern Götter, die „ein ähnliches Verhältniß haben, sind erschaffen, „Jupiter aber ist ewig.“ Und weiter unten: „Das nämliche muß auch von Entstehung und „Untergang gesagt werden, in Ansehung sowohl „der übrigen Götter, als des Jupiters. Denn „jene sind vergänglich, bey diesem aber sind die „Theile unvergänglich.“ Damit will ich nun etwas weniges von dem, was Antipater hierüber sagt, vergleichen. „Diejenigen, schreibt er, welche den Göttern die Wohlthätigkeit entziehen, „treten zum Theil der Meynung dieser Philosophen bey; und aus eben dem Grunde auch die, „welche glauben, daß die Götter an Entstehung „und Untergang Theil nehmen.“ Wenn es also

eben so ungereimt ist, die Götter für sterblich zu halten, als zu glauben, daß sie nicht gütig und wohlthätig gegen die Menschen sind, so ist ja Chrysippus in einen ähnlichen Irrthum verfallen, als Epikurus, da der eine den Göttern die Wohlthätigkeit, der andere die Unsterblichkeit entziehet.

39) Im dritten Buche von den Göttern sagt Chrysippus über den Umstand, daß die andern Götter eine Nahrung haben, Folgendes: „Die „übrigen Götter bedienen sich einer Nahrung, „und werden durch sie eben so wie wir erhalten; „Jupiter aber und die Welt auf eine andere Art, „nämlich durch die andern Dinge, die verzehrt „und in Feuer verwandelt werden.“ 67) Hier behauptet er also, daß alle Götter eine Nahrung haben, die Welt und den Jupiter ausgenommen; hingegen im ersten Buche über die Vorsehung sagt er, Jupiter wachse immer, bis er alle Dinge in sich selbst verzehrt hat. „Denn da der „Tod eine Trennung der Seele vom Körper ist, „die Seele der Welt aber sich nie trennt, sondern „immer fortwächst, bis sie alle Materie in sich „selbst verzehrt hat, so kann man auch nicht sa„gen, daß die Welt sterbe. Kann wohl Jemand „wider-

67) Bey dieser verdorbenen Stelle bin ich in Ermangelung etwas bessern der Reisk. Conjectur gefolgt. Amyot übersetzt: par une autre maniere, qui sont engendrez et consumez par le feu.

„widersprechendere Dinge behaupten, als derje-
„nige, der sagt, daß derselbe Gott (ernähret und
„auch nicht ernähret werde)?) 68) Und dieß
braucht man nicht erst durch eine Reihe von
Schlüssen zu folgern, denn er selbst sagt ganz
deutlich in eben diesem Buche: „Von der Welt
„allein behauptet man, daß sie sich selbst hinrei-
„chend sey, weil sie alles, was sie braucht, in
„sich selbst hat; auch wächst und nährt sie sich
„aus sich selbst, da die andern Theile sich in ein-
„ander verwandeln.“ Er widerspricht sich also
nicht nur deßwegen, weil er in jener Stelle be-
hauptet, daß alle Götter, die Welt und den
Jupiter ausgenommen, genähret werden, und in
dieser wieder sagt, daß auch die Welt eine Nah-
rung habe; sondern noch weit mehr, weil er an-
nimmt, daß die Welt immer wachse, indem sie
durch sich selbst genähret wird. Im Gegentheil
sollte man denken, daß diese allein nicht wachse,
weil ihre eigene Zerstörung ihr zur Nahrung dient,
daß hingegen die übrigen Götter, die von außen
her genähret werden, Wachsthum und Zunahme
haben, und die Welt eher in diese verzehret werde,
da die Welt aus sich selbst, die Götter aber aus
jener immer etwas nehmen und sich davon nähren.
40) Zweytens aber umfaßt der Begriff, den wir uns
von

68) Die eingeschloßnen Worte fehlen im Texte, und ich habe sie nach Amyot hinzugesetzt, weil sie sich leicht aus dem Zusammenhange ergeben.

von Göttern machen, auch Glück, Seligkeit und innere Vollkommenheit. Daher preisen sie die Stelle Euripides:

Denn Gott bedarf gar nichts, ist er wahrhaftig Gott.

Die Dichter sind es nur, die solche schale Mährchen

Erzählen — 69)

Indessen sagt Chrysippus am angeführten Orte, die Welt allein sey sich selbst genug, weil sie alles, was sie braucht, in sich selbst hat. Was folgt aber aus diesem Grundsatz, daß die Welt allein sich selbst genug ist? Nichts anders, als daß weder die Sonne, noch der Mond, noch irgend ein anderer Gott sich selbst genug ist. Sind sie aber nicht sich selbst genug, so können sie auch nicht glücklich und selig seyn.

41/ Chrysippus glaubt, daß die Frucht in Mutterleibe von Natur wie eine Pflanze ernähret, nach der Geburt aber von der Luft abgekühlet und gehärtet, und so durch Veränderung der Lebensgeister zu einem Thiere oder lebendigen Geschöpfe werde. Daher sey auch die Seele wegen dieser Abkühlung füglich Psyche genannt wor-

69) Im wüthenden Herkules V. 1345. Aus der Vergleichung dieser Stelle ergiebt sich, daß in Plutarchs Texte für αυτων zu lesen ist, αοιδων, mit vorhergehender Interpunktion.

worden. 70) Aber an einem andern Orte sagt er wieder, die Seele sey ein dünnerer und aus feinern Theilen bestehender Hauch der Natur, und streitet also mit sich selbst. Denn wie ist es möglich, daß etwas Dünnes und Subtiles aus dem Dickern oder Gröbern durch Abkühlung und Verdichtung entstehe? Und was noch mehr ist, wie kann er bey der Meynung, daß ein beseeltes Wesen durch Abkühlung entstehe, die Sonne, einen feurigen Körper, der aus den in Feuer verwandelten Dünsten entstanden ist, noch für beseelt halten? Denn er sagt im dritten Buche über die Natur: „Mit den Verwandlungen des „Feuers verhält sichs so: durch die Luft wird es „in Wasser verwandelt, aus diesem dünstet, wenn „die Erde sich gesetzt hat, Luft aus; wird dann „die Luft verdünnt, so bildet sich ringsherum der „Aether. Die Sterne werden mit der Sonne „aus dem Meere angezündet.“ Was ist nun aber der Anzündung mehr entgegen als die Abkühlung, was der Verdünnung mehr als die Verdichtung? Das eine macht aus Feuer und Luft Wasser und Erde, das andere verwandelt wieder das Feuchte und Erdartige in Feuer und Luft. Demungeachtet macht er bald die Anzündung, bald die

70) Das griechische Wort ψυχη, die Seele, wird nämlich hergeleitet von ψυχειν, erfrischen, abkühlen.

die Abkühlung zum Prinzip der Seele; ja er behauptet, daß, sobald die Anzündung durchaus erfolgt ist, das Thier sogleich dasey und lebe; daß es aber, wenn es wieder verlischt und sich verdichtet, in Wasser, Erde und in die körperliche Natur verwandelt werde. So sagt er im ersten Buche über die Vorsehung: „Wenn die „Welt durchaus feurig ist, dann ist sie auch gleich „ihre eigene Seele und Denkkraft; wenn sie sich „aber in Feuchtigkeit und in die darinn zurückgelassene Seele verwandelt, so verwandelt sie „sich gewissermaßen in Seele und Körper, so „daß sie aus diesen beyden besteht, und nun bekömmt sie ein anderes Verhältniß.“ Hier sagt er doch deutlich genug, daß durch die Anzündung selbst die unbeseelten Theile der Welt sich in Seele verwandeln, durch die Verlöschung hingegen die Seele wieder nachlässe und feucht werde, indem sie zur körperlichen Natur zurückkehrt. Er handelt also sehr ungereimt, da er durch die Abkühlung bald aus unempfindlichen Dingen beseelte macht, bald den größten Theil der Weltseele in etwas unempfindliches und unbeseeltes verwandelt. Ueberdieß gründet sich seine Lehre von der Entstehung der Seele auf einen Beweis, der mit seiner Meynung streitet. Er sagt nämlich, daß die Seele erst entstehe, wenn das Kind geboren, und die Lebensgeister durch die Abkühlung, so wie das Eisen durch die Härtung verändert

ändert worden. Daß die Seele entstanden, und zwar später als der Körper entstanden sey, beweißt er vornehmlich damit, daß die Kinder den Eltern an Gemüthsart und Sitten gleich werden. Hier fällt der Widerspruch sogleich in die Augen. Denn die Seele, die erst nach der Geburt hervorgebracht wird, kann doch unmöglich vor der Geburt Sitten und Neigungen bekommen, oder es würde folgen, daß die Seele, ehe sie entsteht, einer andern Seele ähnlich ist, das heißt, sie müßte der Aehnlichkeit nach existiren, und weil sie noch nicht entstanden ist, auch nicht existiren. Sagt Jemand, daß der Grund der Aehnlichkeit in der Mischung der Körper liege, und die entstandenen Seelen nur verändert werden, so vernichtet er den Beweis von der Entstehung der Seele. Denn so folgt, daß die Seele, wenn sie auch nicht entstanden oder erzeugt ist, sobald sie in einen Körper kömmt, durch die Mischung der Aehnlichkeit verändert wird.

Von der Luft behauptet Chrysipp bald, daß sie leicht und emporsteigend, bald, daß sie weder schwer noch leicht sey. So sagt er im zweyten Buche, von der Bewegung: „Das Feuer, das „keine Schwere hat, steigt empor, und eben so „wie dieses auch die Luft, indem das Wasser „mehr der Erde, die Luft aber mehr dem Feuer „zugetheilt ist.“ In den Lehrsätzen der Physik aber neigt er sich zu der andern Meynung, daß

die Luft an sich weder Schwere noch Leichtigkeit habe. Er nimmt an, die Luft sey von Natur finster, und dieß braucht er zum Beweis, daß sie das Prinzip der Kälte sey. Denn die Finsterniß derselben stehe der Hellung, die Kälte aber der Wärme des Feuers entgegen. Diese Meynung trägt er im ersten Buche der physikalischen Fragen vor; aber nun sagt er wieder in der Abhandlung von den Realitäten: „Die Realitäten 71) „sind nichts anders als Lüfte. Denn von diesen „werden die Körper zusammengehalten, und die „zusammenhaltende Luft ist Ursache, daß jeder, durch eine Realität (Kraft) zusammengehaltene Körper seine Qualität hat, die man beym „Eisen Härte, beym Stein Dichtheit, und beym „Silber Weiße nennt" — eine Behauptung, die viel ungereimtes und widersprechendes enthält. Denn wenn die Luft so bleibt, wie sie von Natur ist, wie kann das Schwarze in dem, was nicht weiß ist, zur Weiße, das Weiche in dem, was nicht hart ist, zur Härte, und das Lockere in dem, was nicht dicht ist, zur Dichtheit werden? Wird sie aber durch die Vermischung mit diesen Körpern verändert und ihnen ähnlich gemacht, wie ist sie dann noch eine Realität, eine Kraft, oder eine

71) Oder, wenn man lieber will, Kräfte, im Griech. ἕξεις. H. Tiedemann drückt im 2ten Buche der spekulativen Philosophie S. 449. ἕξις durch zusammenhaltende Kraft aus.

eine Ursache derjenigen Dinge, von denen sie überwältiget wird? Denn ist die Veränderung von der Art, daß die Sache dadurch ihre eigenen Qualitäten verlieret, so ist das eher ein Leiden, als ein Wirken, nicht ein Zusammenhalten, sondern eine Kraftlosigkeit. Gleichwohl behaupten sie überall, daß die an sich träge und unbewegliche Materie den Qualitäten unterliege, und daß die Qualitäten, welche sie Hauche, zuweilen auch luftartige Spannungen 72) nennen, allen Theilen der Materie, an welchen sie sich befinden, Form und Bildung geben. Dieß können sie nicht sagen, weil sie annehmen, daß die Luft von Natur so beschaffen sey, (wie sie ist). Denn ist sie eine Realität, Kraft und Spannung, so wird sie alle Körper, die so nachgiebig und leicht zu verändern sind, sich selbst ähnlich machen; wenn sie aber durch die Vermischung mit jenen ganz andere Formen bekömmt, als sie von Natur hat, so ist sie gewissermaßen nur Materie der Materie, nicht aber Ursache und Kraft.

Daß außerhalb der Welt ein endloser leerer Raum ist, und daß das Endlose weder Anfang, noch Mittel, noch Ende hat, wird von Chrysippus an vielen Stellen gesagt. Dieß ist der vor-

72) Die griechischen Ausdrücke, deren sich die Stoiker bedienten, sind πνευματα, τονοι αερωδεις. S. H. Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie. Th. 2. S. 464.

nehmste Grund, womit die Stoiker Epikurs Meynung, daß die Atomen sich von selbst abwärts bewegen, zu widerlegen suchen, weil nämlich in dem Endlosen kein Unterschied ist, wobey etwas oben oder unten gedacht werden kann. Allein im vierten Buche über die möglichen Dinge nimmt er einen mittlern Ort und einen mittlern Platz an, und sagt, daß die Welt dahin gestellt sey. Die Stelle selbst lautet also: „Deßwegen läßt sich „auch von der Welt sagen, daß sie des Unter„gangs fähig sey; und obwohl dieß schwer zu „beweisen seyn möchte, so glaube ich doch mehr, „daß die Sache sich so verhalte. Denn daß sie „unvergänglich zu seyn scheint, dazu trägt der „Platz, den sie eingenommen hat, nicht wenig „bey, weil sie nämlich in der Mitte steht. Denn „wollte man sich dieselbe an einen andern Platz „hindenken, so müßte sie schlechterdings dem Un„tergange unterworfen seyn.“ Und etwas weiter unten: „Solchergestalt hat die Substanz durch „einen glücklichen Zufall auf ewig den mittlern Platz eingenommen, indem sie gleich an„fangs von der Beschaffenheit gewesen, daß sie „theils auf andere Art, theils durch den glück„lichen Zufall den Untergang nicht zuließ, und „in dieser Rücksicht ewig war.“ In diesen Worten liegt einmal ein sichtbarer und gleich in die Augen springender Widerspruch, da er in dem endlosen Raume einen mittlern Ort und einen

mittlern

mittlern Platz annimmt; dann auch noch ein anderer, der zwar versteckter, aber noch ungereimter ist als jener. Da er nämlich glaubt, die Welt könne nicht unvergänglich bleiben, wenn sie an einen andern Theil des leeren Raums zu stehen gekommen wäre, so befürchtet er offenbar, daß, weil die Theile der Substanz sich nach dem mittlern Platz hinwenden, daraus eine Zerstörung und Auflösung der Welt erfolgen möchte. Aber diese Furcht würde er nicht hegen, wenn er nicht glaubte, daß die Körper ihrer Natur nach, sich von allen Seiten nach dem Mittel, nicht der Substanz, sondern des die Substanz umgebenden Raums hinneigen, wovon er doch mehr als einmal gesagt hat, daß es unmöglich und der Natur zuwider sey; denn in dem leeren Raum finde kein Unterschied statt, der die Körper mehr nach dieser oder jener Seite hinzöge, und blos die Einrichtung der Welt sey Ursache an der Bewegung nach ihrem Mittelpunkt, daß die Körper sich von allen Seiten nach demselben hinneigen. Es mag hier genug seyn, die Stelle aus dem zweyten Buche über die Bewegung anzuführen. Nachdem er daselbst gesagt hat, die Welt sey ein vollkommener Körper, die Theile der Welt aber nicht vollkommen, weil sie sich auf eine gewisse Art zum Ganzen verhalten, und nicht für sich selbst bestehen; nachdem er ferner von der Bewegung derselben gelehrt hat, daß sie von der Natur so eingerichtet sey, sich in allen

Theilen zu ihrer Fortdauer und Erhaltung, nicht zu ihrer Zerstörung und Zertrümmerung zu bewegen, so fährt er dann also fort: „Da nun „auf solche Art das Ganze sich nach demselben „Punkte hinneigt und bewegt, und auch die „Theile, der Natur des Körpers zu Folge, „eben diese Bewegung haben, so ist es wahrscheinlich, daß diese erste natürliche Bewegung „nach dem Mittelpunkte der Welt allen Körpern „zukommt, und zwar der Welt, in so fern sie sich „nach ihrem eigenen Mittelpunkt bewegt, den „Theilen aber, in so fern sie Theile sind.“ Ey, lieber Mann, möchte hier Jemand ihm zurufen, wie hast du in aller Welt deine eigenen Lehren so sehr vergessen können, daß du nun behauptest, die Welt wäre auflößbar und dem Untergange unterworfen, wenn sie nicht durch Zufall den mittlern Platz eingenommen hätte? Da sie nicht nur selbst von Natur sich nach ihrem Mittelpunkt hinneigt, sondern auch die Theile sich von allen Seiten eben dahin wenden, so wird sie sich gewiß, wohin sie auch im leeren Raume gestellt werden mag, so zusammenhalten und umfassen, daß sie immer unvergänglich und unzertrümmert bleibt. Denn Dinge, die zertrümmert und zerstreuet werden, leiden dieß durch eine Absonderung und Auflösung der Theile, deren jeder sich aus einem ihm nicht natürlichen Platze nach dem ihm angemessenen hinzieht. Du aber glaubst,

daß,

daß, wenn die Welt im leeren Raum an einen andern Platz gestellt würde, dieß den gänzlichen Untergang derselben nach sich ziehen müßte; du schreibst deswegen einen mittlern Platz dem Endlosen zu, das doch seiner Natur nach dergleichen nicht haben kann, und vergissest darüber jene Spannungen, Zusammenhaltungen und Neigungen, als wenn sie für die Erhaltung der Welt gar nichts leisteten, ja du hältst die Einnehmung des Platzes für die einzige Ursache der Fortdauer; und gleichwohl knüpfst du dieses unmittelbar an das Vorhergesagte, nicht anders, als wenn dir viel daran gelegen wäre, dich selbst zu widerlegen. Auf welche Weise jeder Theil sich bewegt, wenn er mit dem Uebrigen verbunden ist, eben so muß er sich auch aller Wahrscheinlichkeit nach für sich selbst bewegen, wenn wir auch, zum Beyspiel, uns ihn in einem leeren Theile dieser Welt denken wollten. Denn wie er sich, von allen Seiten zusammengehalten, nach dem Mittelpunkt bewegte, so bleibt er in dieser Bewegung, gesetzt auch, zum Beyspiel, daß um ihn herum plötzlich ein leerer Raum entstünde. Demnach verliert auch nicht einmal irgend ein Theil, der von einem leeren Raum umgeben ist, seine nach dem Mittelpunkt der Welt führende Neigung; und die Welt selbst sollte, wenn nicht der Zufall ihr gerade den mittlern Platz verschafft hätte, ihre zusammenhaltende Kraft verlieren, weil sich dann

die Theile ihrer Substanz nach ganz verschiedenen Seiten bewegen würden? So sehr steht diese Behauptung mit der Naturlehre in Widerspruch; aber es ist auch der Vorsehung Gottes ganz zuwider, daß er ihr gerade die unbedeutendsten Ursachen zueignet, und dagegen die wichtigsten und vornehmsten entzieht. Denn kann wohl etwas bey der Fortdauer der Welt von größerer Wichtigkeit seyn, als dieses, daß die in ihren Theilen vereinigte Substanz sich in sich selbst zusammenhält? Aber eben dieß ist nach Chrysippus eine Wirkung des ungefähren Zufalls. Denn wenn die Einnahme des Platzes Ursache der Unvergänglichkeit, diese Einnahme aber durch einen glücklichen Zufall erfolgt ist, so ergiebt sich von selbst, daß die Erhaltung des Universums ein Werk des Zufalls, nicht aber des Verhängnisses und der Vorsehung ist.

Und sollte nicht auch die Lehre von den möglichen Dingen mit der Lehre vom Verhängnisse oder Fatum in Widerspruch stehen? Denn wenn, nach Diodorus, 73) nicht dasjenige etwas mögliches ist, was wirklich ist oder seyn wird, sondern alles das, was fähig ist, daß es seyn kann, und wenn es auch niemals seyn sollte, möglich heißt, und also viele Dinge möglich

seyn

73) Er war ein Dialektiker, aus Jasus in Karien, mit dem Beynamen Kronus, und lebte unter Ptolemäus Soter. S. Diogen. Laert. B. 2. K. 11.

seyn müssen, die nicht von dem unbesiegten, unabänderlichen und alles überwältigenden Fatum abhängen, so wird entweder die Macht des Fatums, ganz vernichtet, oder ist dieß so beschaffen, wie Chrysipp behauptet, so muß das, was fähig ist zu seyn, gar oft ins Unmögliche fallen. Alles Wahre wird nothwendig seyn, da es in der allerstärksten Nothwendigkeit begriffen ist, alles Falsche hingegen unmöglich, weil die größte Ursache ihm entgegen steht, daß es nicht wahr werden kann. Denn wie wäre es zum Beyspiel möglich, daß einer, dem es bestimmt ist, auf dem Meere zu sterben, auf dem Lande stürbe? Oder wie kann der, welcher in Megara lebt, nach Athen kommen, wenn er vom Verhängnisse daran verhindert wird?

Eben so sehr ist auch das, was von den Vorstellungen 74) mit vieler Dreistigkeit behauptet wird, der Lehre vom Verhängniß entgegen. Um nämlich zu beweisen, daß die Vorstellung nicht eine an sich vollkommene Ursache des Beyfalls sey, sagt Chrysippus, daß die Weisen, die falsche Vorstellungen erwecken, Schaden stiften würden, wenn die Vorstellungen für sich allein den Beyfall bewirkten. Denn die Weisen bedienen sich

74) Im Griechischen Φαντασιαι. Was die Stoiker darunter verstanden haben, lehrt H. Tiedemann Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 497.

oft gegen die Thoren einer Unwahrheit, und erregen damit eine wahrscheinliche Vorstellung, die deßwegen noch eine Ursache des Beyfalls ist, weil sie sonst auch Ursache des falschen Wahns und des Irrthums seyn würde. Was hier von den Weisen behauptet wird, läßt sich leicht auf das Verhängniß anwenden. Der Beyfall, kann man sagen, rührt nicht vom Verhängniß her, weil sonst auch durch das Verhängniß falscher Beyfall, Wahn und Betrug entstehen, und daraus für die Menschen Schaden und Unheil erwachsen muß. Auf solche Art wird jener Grund, der den Weisen von jeder Anrichtung eines Schadens frey spricht, zugleich auch beweisen, daß das Verhängniß nicht an allem Ursache ist. Denn wenn die Menschen nicht durch das Verhängniß wähnen Schaden zu leiden, so folgt, daß dasselbe auch auf ihre guten Handlungen, auf ihre Einsichten, auf ihre richtigen Meynungen und auf ihre Vortheile keinen Einfluß hat; mithin muß auch der Grundsatz, das Verhängniß ist an allem Ursache, über den Haufen fallen.

Wollte Jemand hier einwenden, Chrysippus habe das Verhängniß nicht zu einer vollständigen, sondern bloß zu einer vorangehenden oder Hülfsursache dieser Dinge 75) gemacht, so beweißt

75) S. H. Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 486.

weißt derselbe aufs neue, daß Chrysippus sich selbst widerspricht. Denn er lobt den Homer hin und wieder außerordentlich, weil er vom Jupiter sagt:

Duldet denn, was auch immer des Unheils jedem er sendet,
Oder des Glücks — 76)

Deßgleichen die Stelle des Euripides:

Ach Zeus! was können wir, wir armen Menschen denken?
Wir hängen ganz von dir und deinem Willen ab,
Und wir vollbringen nur, was du beschlossen hast. 77)

Er selbst sagt auch vieles, das hiermit übereinstimmt, und behauptet endlich, nichts, auch nicht das geringste stehe still oder bewege sich anders als nach Jupiters Grunde, der mit dem Verhängniß einerley sey. Nun ist aber die vorangehende oder Hülfsursache schwächer als die vollständige, und kann nichts ausrichten, wenn sie von andern, die ihr in den Weg kommen, besiegt wird; das Verhängniß hingegen erklärt er für

76) Im 15ten B. der Iliade V. 109. die Worte: Oder des Glücks, ἢ ἀγαθόν, stehen nicht im Homer, und scheinen ein Zusatz von Chrysippus zu seyn.

77) In der Tragödie, die Flehenden. V. 734. ff.

für eine unbesiegte, unabänderliche, nicht zu hindernde Ursache, und nennt es in so fern Atropos, 78) Adrasteia, 79) Nothwendigkeit und Pepromene, 80) weil es alle Dinge zu Ende bringt. Sollen wir nun sagen, daß weder der Beyfall, noch die Tugenden, noch die Laster, noch die guten Werke, noch die Vergehungen in unserer Gewalt stehen; oder sollen wir annehmen, daß das Fatum mangelhaft, das Verhängniß unausführbar, und die Bewegungen oder die Hinderungen Jupiters unvollendet sind? Denn das eine folgt, wenn man das Verhängniß zu einer vollständigen, das andere, wenn man es nur zu einer vorangehenden Hülfsursache macht. Als vollständige Ursache hebt es unsern freyen Willen auf, aber als vorangehende Ursache verliert es die Eigenschaft, alles ohne Hinderniß zur Wirklichkeit zu bringen. Chrysippus hat nicht ein- oder zweymal, sondern überall, oder vielmehr in allen seinen Büchern über die

Physik

78) D. h. Unveränderlich und Unerbittlich, dieß ist sonst auch der Name einer der drey Parzen.

79) Gegen die man nichts ausrichten, der man nicht entfliehen kann.

80) πεπρωμενη kömmt nämlich her von περατοω, zu Ende bringen.

Physik behauptet, daß den Naturen und Bewegungen der einzelnen Theile viele Hindernisse in den Weg kommen, der des Universums aber keins. Wie kann nun in aller Welt die Bewegung des Universums, die sich auf die Bewegungen der einzelnen Theile erstreckt, selbst noch ungehindert und unbeschränkt seyn, wenn diese gehindert und aufgehalten werden? Denn die Natur des Menschen ist nicht unbeschränkt, wenn es die des Fusses oder der Hand nicht auch ist, und die Bewegung eines Schiffes kann nicht ungehindert seyn, wenn sich beym Segel oder bey den Rudern Hindernisse finden.

Aber dieß alles bey Seite gesetzt, wie können nur die Vorstellungen, wenn sie nicht vom Verhängniß abhangen, Ursache des Beyfalls werden? 81) Und wenn der Beyfall deßwegen vom Verhängniß herrühren soll, weil, nach seiner Angabe, die Vorstellungen zum Beyfall führen, muß da nicht das Verhängniß mit sich selbst streiten, indem es oft in den wichtigsten Dingen ganz verschiedene Vorstellungen erweckt, welche die Seele gerade zu dem Entgegengesetzten hinreißt? So sagen die Stoiker selbst, daß der in Irrthum geräth, der der einen Vorstellung anhängt, und seinen Beyfall nicht zurück-

81) So ergänzt diese verdorbene Stelle Amyot. Indeß scheint noch etwas mehr zu fehlen, weil der Sinn noch nicht ganz deutlich und zusammenhängend ist.

rückhält; denn folgt er dunkeln und unsichern Vorstellungen, so übereilt er sich; folgt er falschen, so wird er getäuscht, und folgt er den nicht gemein begreiflichen, so steht er in Wahn. Indeß sind hier nur drey Fälle möglich, entweder ist nicht jede Vorstellung ein Werk des Verhängnisses, oder jede Beypflichtung und Aufnahme einer Vorstellung ist untadelhaft, oder das Verhängniß selbst ist nicht außer Schuld. Denn ich weiß nicht, wie es außer Schuld seyn kann, wenn es solche Vorstellungen veranlaßt, welchen ohne Widerstand und willig zu folgen, man Tadel verdient.

Bey alle dem hat sowohl Chrysippus selbst als Antipater in den Streitigkeiten mit den Akademikern alles angewendet, um zu beweisen, daß man ohne vorhergehenden Beyfall weder handle noch sich entschließe, und daß diejenigen nichts als Träume und grundlose Meynungen vorbringen, welche behaupten, daß wir, wenn in uns eine eigene Vorstellung entstanden ist, uns sogleich entschließen, ohne eben derselben zu folgen oder Beyfall zu geben. Aber an einem andern Orte sagt Chrysippus, daß Gott sowohl als der Weise falsche Vorstellungen erwecken, nicht weil sie verlangen, daß wir diesen folgen und Beyfall geben, sondern daß wir nur handeln und nach dem, was uns vorkömmt, uns entschließen sollen; wir Menschen aber wären als Thoren schwach genug, solchen Vorstellungen sogleich Beyfall zu geben.

geben. Jedermann wird leicht einsehen, welche Verwirrung, welcher Widerspruch in dieser Behauptung liegt. Denn wer von Menschen verlangt, daß sie den ihnen beygebrachten Vorstellungen nicht Beyfall geben, sondern nur handeln sollen, es mag nun ein Gott oder ein Weiser seyn, der weiß doch, daß schon die Vorstellung zum Handeln hinreichend, der Beyfall aber überflüssig ist. Wenn er also weiß, daß die Vorstellung auch ohne Beyfall den Entschluß zum Handeln bewirkt, und dennoch falsche, verführerische Vorstellungen erweckt, so ist er vorsetzlich daran schuld, daß wir fehlen und sündigen, indem wir unbegreiflichen Dingen Beyfall geben.

Daß die Stoiker größere Ungereimtheiten behaupten als die Dichter.

Ein Auszug.

Dem Pindarus ist es sehr verdacht worden, daß er die so unwahrscheinliche Fabel vom Käneus 1) erdichtet hat, er sey mit keinem Eisen zu verwunden, und sein Körper durchaus unverletzlich gewesen, endlich sey er auch ohne Wunde unter die Erde gegangen, indem er mit starrem Fuße die Erde spaltete. Hingegen der Lapithe der Stoiker, 2) der von ihnen aus lauter Apathie, wie aus einer diamantenen Masse zusammengeschmiedet worden, ist zwar nicht vor Verwundung, Krank-

1) Käneus, Elatus Sohn, aus Magnesia in Thessalien, nahm an dem Argonautenzuge mit Theil, und erhielt vom Neptun die Gabe, daß er mit keinem Eisen verwundet werden konnte. Er stritt mit den Lapithen gegen die Kentauren, und wurde von diesen unter einem Haufen von Baumstämmen lebendig begraben. S. Palaephatus Fab. 11. Hygin. Fab. 14. Ovids Metamorph. B. 12. V. 490. ff.

2) Das heißt hier, der Weise, so wie die Stoiker sich ihn denken, in Beziehung auf den vorher erwähnten Lapithen Käneus.

Krankheit und Schmerz gesichert, aber er bleibt immer ohne Furcht, harmlos, unbesiegt und frey von allem Zwange, und wenn er auch verwundet, gepeinigt und gefoltert wird, selbst bey der Zerstöhrung seines Vaterlandes und andern ähnlichen Unfällen. Der Käneus des Pindarus kann doch nur durch Waffen nicht verwundet werden; aber der stoische Weise verliert auch im Kerker seine Freyheit nicht; man stürze ihn von Felsen herab, er leidet keine Gewalt; man spanne ihn auf die Folter, er empfindet keine Quaal; man setze ihn auf einen Scheiterhaufen, er bleibt unverletzt; fällt er auch beym Ringen, so ist er doch noch unbesiegt; man schließe ihn mit Mauern ein, ihm gilt keine Belagerung; wird er von den Feinden verkauft, so ist er deßhalb noch kein Gefangener. Er gleicht völlig jenen Schiffen, die mit den Inschriften, glückliche Fahrt, rettende Vorsehung, gute Hülfe, versehen sind, und nichts destoweniger von Stürmen zertrümmert und in Abgrund versenkt werden.

Beym Euripides wird Jolaus 3) auf sein Gebet plötzlich aus einem kraftlosen, abgelebten

3) In Euripides Herakliden, V. 849. ff. Jolaus war der Sohn des Iphikles, eines Bruders des Herkules, und des letztern beständiger Begleiter, dessen Kinder er auch gegen die Verfolgungen des Eurystheus beschützte. Pindarus Pyth. H. 9. V. 137. sagt, Jolaus sey auf einen Tag

ten Greise in einen starken, zum Kampfe rüstigen Jüngling verwandelt. Der stoische Weise war gestern noch der verhaßteste und nichtswürdigste Mensch, heute aber ist er auf einmal die leibhafte Tugend, und aus einem runzlichten, bleichfarbigen Greise, wie Aeschylus sagt,

Geplagt vom Lendenweh, von Schmerzen zerrissen,

schön, wohlgestaltet und den Göttern gleich geworden.

Minerva benahm dem Ulysses Runzeln, Glatze und Häßlichkeit, damit er als ein schöner Mann erscheinen sollte. 4) Aber der stoische Weise, wenn auch gleich das Alter nicht von seinem Körper weicht, sondern Ungemach auf Ungemach häuft, und er also, wenn sichs eben so trifft, buckelig, einäugig und zahnlos bleibt, ist dennoch weder häßlich, noch ungestaltet, noch von üblem Ansehen. Die Liebe der Stoiker gleicht den Käfern, die, wie man sagt, wohlriechende Salben fliehen und lieber stinkende Gegenstände aufsuchen; sie geht mit den häßlichsten und ungestaltesten Leuten so lange um, bis sie durch die Weisheit schön und reizend gemacht worden, dann wendet sie sich von ihnen weg.

Wer

Tag aus der Unterwelt zurückgekehrt, um den Eurystheus im Streite zu erlegen.

4) Im 16ten B. der Odyssee, V. 172. ff. und B. 23. V. 156. ff.

Wer des Morgens vielleicht noch der ärgste Böſewicht war, kann, nach der Lehre der Stoiker, am Abend der tugendhafteſte Menſch ſeyn. Ja, wer als Blödſinniger, als Unwiſſender, als Ungerechter, als Schwelger, und wohl gar als Sklave, als Armer und Bettler ſchlafen gegangen, ſteht den andern Morgen als König, als Reicher, als Günſtling des Glücks, als ein keuſcher, gerechter, geſetzter und von allem Wahn befreyter Menſch wieder auf. An einem noch jungen und zarten Körper kömmt kein Bart, kein anderes Merkmal der Mannbarkeit zum Vorſchein; aber jener empfängt in einer ſchwachen, zarten, unmännlichen und flatterhaften Seele einen vollkommenen Verſtand, eine hohe Einſicht, eine gottähnliche Geſinnung, eine gründliche Wiſſenſchaft, eine unwandelbare Fertigkeit; nicht weil vorher die Bösartigkeit bey ihm allmählig nachgelaſſen hat, nein er iſt, um es kurz zu ſagen, plötzlich und auf einmal aus dem ſchlimmſten Thiere ein Halbgott, ein Genius oder wohl gar ein Gott geworden. Denn wer die Tugend aus der Stoa 5) empfangen hat, kann ſagen:

Ja wünſche, was du willſt, es ſoll dir alles werden — 6)

5) Oder, aus der Halle, d. i. aus der Schule der Stoiker.

6) Ein Vers aus dem Menander; er kömmt auch in einer längeren, von Stobäus Tit. 89. S. 501 an-

Sie bringt ihm Reichthum, sie verschafft ihm die Königswürde, sie verleyht Glück, ja sie macht diejenigen, die nicht eine einzige Drachme im Hause haben, zu glückseligen, nichtsbedürfenden, sich selbst genugsamen Menschen.

Die Dichter bleiben doch wenigstens bey ihren Fabeln der Vernunft getreu. Sie lassen zum Beyspiel den Herkules nie an dem Nothwendigen Mangel leiden, sie verschaffen ihm eine Quelle, aus welcher ihm und seinen Gefährten alles, was sie brauchen, in reichlichem Maaße zufließt. 7) Wer hingegen das stoische Horn der Amalthea bekommen hat, der ist zwar reich geworden, aber er sammelt seinen Unterhalt bey andern ein; er ist ein König, aber er löst Syllogismen um Lohn auf; er besitzt alles allein, aber er bezahlt Hausmiethe und kauft Mehl oft von geborgtem oder den Armen abgebetteltem Gelde. Der König von Ithaka

angeführten Stelle vor, wo gelesen wird ευξαι, τ βουλει.

7) Aus dem Folgenden ergiebt sich, daß hier das berühmte Horn der Amalthea gemeynt ist, welches die besondere Eigenschaft hatte, daß man alles im Ueberfluß daraus erhalten konnte, was man zu essen und zu trinken wünschte. Herkules bekam es von Achelous, den er im Streite überwunden hatte. S. Apollodorus B. 2. K. 7. Diodor B. 4. K. 35. und B. 3. K. 67., wo eine andere Erklärung vorkömmt.

Ithaka bettelt, um nicht erkannt zu werden, und macht sich soviel möglich

Einem bekümmerten Bettler von Ansehen gleich — 8)

Aber der König aus der Stoa schreyt mit lauter Stimme: Ich allein bin König, ich allein bin reich! Und doch hört man ihn oft vor fremden Thüren rufen:

Gieb einen Mantel mir! Hipponax spricht dich an, 9)

Mich frieret sehr, ach! sieh, wie ich vor Kälte zittre!

8) Im 16ten Buche der Odyssee, V. 273.

9) Hipponax, ein griechischer Dichter aus Ephesus, lebte um die Zeit des Königs Kyrus, und war wegen seiner Häßlichkeit und anzüglicher Satyre berühmt. Seine außerordentliche Magerkeit soll zu diesem Weidspruch der Bettler Anlaß gegeben haben. S. Th. 4. S. 537.

Ueber die gemeinen Begriffe.

Gegen die Stoiker. *)

Lamprias, Diadumenus.

Lampr. Ohne Zweifel bekümmert es dich wenig, mein Diadumenus, wenn einer oder der andere glaubt, daß eure Philosophie gegen die gemeinen Begriffe verstößt, da du ohnehin aus der Geringschätzung der Sinne kein Geheimniß machst, von welchen doch die mehresten Begriffe herrühren, indem sie ihren

*) Nachdem Plutarch in der vorhergehenden Abhandlung die Stoiker durch ihre eigenen Lehrsätze widerlegt hatte, so sucht er nun in dieser durch andere Gründe zu beweisen, daß die Philosophie derselben auf keine Weise bestehen kann. Er geht zu dem Ende die vornehmsten Dogmen der Stoiker durch, und zeigt, wie sehr sie dem gemeinen Begriffe, oder welches auf eins hinauskömmt, dem gemeinen Menschenverstand, dem doch die Stoiker vor allen andern getreu zu bleiben, behaupteten, entgegenlaufen. Die Abhandlung selbst zerfällt in zwey Theile, so daß im erstern die moralischen, im zweyten, die physischen Paradoxen geprüft werden. Sie ist in Form eines Dialogs geschrieben, dessen unterredende Personen Lamprias, Plutarchs Bruder, und Diadumenus, ein akademischer Philosoph, sind.

ihren Sitz und Grund in der Gewißheit der Erscheinungen haben. Indeß beschwöre ich dich, mich von der großen und seltsamen Verwirrung, in welcher ich jetzt zu dir komme, je eher je lieber zu heilen, sey es nun durch Gründe, oder durch Zaubersprüche, oder was du sonst für eine Art von Beruhigung kennst; so sehr bin ich da von einigen Stoikern erschüttert und wankend gemacht worden, die zwar sonst brave Männer, auch gute Freunde von mir sind, aber die Akademie doch auch gar zu bitter und hämisch angreifen. Denn auf das Wenige, was ich mit Würde und Anstand sagte, antworteten sie, ich lüge nicht, auf eine sehr unhöfliche und unbescheidene Art. Sie nannten in der Hitze die älteren Philosophen Sophisten, Verderber der Philosophie und Verdreher der den ordentlichen Gang fortgehenden Dogmen, sie trugen viele andere noch ungereimtere Meynungen vor, und fielen zuletzt auf die gemeinen Begriffe, wobey sie den Philosophen aus der Akademie vorwarfen, daß sie nichts als Verwirrung und Uneinigkeit in diese Lehre gebracht hätten. Hierauf sagte noch einer von ihnen, er halte es nicht für einen bloßen Zufall, sondern für ein Werk der Vorsehung, daß **Chrysippus** nach **Arkesilaus** und vor **Karneades** geboren worden, von welchen jener die Beschimpfungen und Ungerechtigkeiten gegen die Gewohnheit zuerst einführte, dieser aber unter allen Akademikern sich am meisten hervor-

that. Chrysippus nun, der zwischen beyde in die Mitte kam, setzte durch seine Streitschriften gegen Arkesilaus der Beredsamkeit des Karneades einen starken Damm entgegen. Er ließ zwar der Sensation noch viele Hülfsmittel übrig, um gleichsam eine Belagerung auszuhalten; aber er schaffte doch die, in Ansehung der Vorstellungen und Begriffe herrschende Verwirrung gänzlich weg, unterschied sie alle genau und brachte sie an den gehörigen Ort, so daß diejenigen, die nachher die Dinge wieder verwirren und aus ihrem Platze verdrängen wollten, nichts ausrichten konnten, sondern von Jedem für Betrüger und Sophisten erkannt wurden. Diese und ähnliche Reden sind es, die mich heute früh ganz in Feuer setzten, und ich bin nun der Hülfe anderer benöthiget, um die in meiner Seele herrschende Zweifelsucht, wie eine Entzündung, zu löschen.

Diadum. Es geht dir vielleicht so wie vielen andern. Wenn die Dichter dich überzeugen, daß das alte Sipylus 1) durch die Vorsehung der Götter,

1) Sipylus war eine der ältesten Städte in der Landschaft Mäonien oder Lydien, nicht weit von Magnesia, am Berge gleiches Namens. Sie hieß Tantalis, entweder weil sie von Tantalus erbauet, oder dessen Residenz gewesen war. Nachdem sie durch ein Erdbeben zerstört worden, trat an ihre Stelle die Stadt Archäopolis, dann Colpe, und nachher Lebade. S. Plinius B. 5. K. 31. Strabo B. 12. zu Ende.

Götter, die den Tantalus bestrafen wollten, umgekehret worden, so glaube du immerhin auch den Schülern der Stoa, daß die Natur den Chrysippus nicht zufälliger Weise, sondern nach dem Willen der Vorsehung hervorgebracht habe, weil sie gerne einmal im menschlichen Leben das unterste zu oberst kehren wollte, wozu Niemand auf der Welt sich besser schickte als Chrysippus. Cato sagte einst vom Cäsar, keiner sonst als dieser habe sich nüchtern und bey gesundem Verstande dem Staate in der Absicht gewidmet, um denselben zu Grunde zu richten. Eben so, dünkt mich, wendet auch dieser Mann allen Fleiß und alle seine Talente an, um, so viel an ihm ist, die Gewohnheit umzukehren und über den Haufen zu werfen. Das bezeugen selbst die, welche den Mann erheben und rühmen, wenn sie mit ihm über den Lügenden 2) streiten. Denn die Behauptung, mein Bester, daß ein aus entgegenstehenden Sätzen hergeleiteter Schluß nicht falsch sey, und daß hingegen bey gewissen Syllogismen, deren Prämissen sowohl als Folgeschlüsse wahr sind, auch die entgegenstehenden Schlußsätze wahr seyn können, muß diese Behauptung nicht jeden Begriff von Beweisen, jede Vorstellung von Gewißheit ganz und gar umkehren? Man sagt vom Polypen, daß

2) Ψευδομενος, eine Gattung von Vierschlüssen, deren die stoische Dialektik eine große Menge aufzuweisen hatte.

er zur Winterszeit seine eigenen Aerme abfresse; aber die Dialektik des **Chrysippus**, die so ihre vorzüglichsten Theile, ihre Grundsätze aufhebt und beschneidet, welchen andern Begriff läßt sie noch übrig, der von allem Verdachte frey wäre? Ein Gebäude kann unmöglich fest und dauerhaft stehen, das auf einem unsichern, so vielen Zweifeln und Einwürfen unterworfenen Grunde errichtet ist. Aber so wie Leute, die Koth oder Staub an ihrem Leibe haben, sich einbilden, daß der, welcher sie berührt oder an sie stößt, nicht sowohl den Schmutz wegnimmt, als sich selbst damit verunreiniget; eben so klagen einige die Akademiker an, und glauben, daß diese Anlaß zu Vorwürfen und Beschuldigungen geben, die aber offenbar auf sie selbst zurückfallen. Denn wer hat wohl die gemeinen Begriffe mehr verkehret? Wenn es dir aber gefällt, wollen wir jetzt, statt sie selbst anzugreifen, uns gegen die Vorwürfe und Beschuldigungen, die sie uns machen, vertheidigen.

Lampr. Nun ich muß gestehen, mein Diadumenus, daß ich heute ein sehr veränderlicher und wankelmüthiger Mensch bin. Vorhin, da ich genöthiget war, mich zu vertheidigen, gieng ich sehr furchtsam und niedergeschlagen daran; jetzt bin ich auf einmal zum Angriff selbst umgestimmt, und ich möchte gern meine Rache so weit befriedigen, diese Männer überwiesen zu

sehen,

sehen, daß ihre Philosophie gegen die gemeinen Begriffe und Vorstellungen verstößt, da sie sich einbilden, daß eben in diesem Punkte ihre Schule vor allen andern einen Vorzug habe und allein mit der Natur übereinstimme. Wie nun? 3) Sollen wir zuerst die so berühmten und bekannten Sätze vornehmen, die sie selbst Paradoxen nennen, um ihre Ungereimtheit desto leichter zu verdauen; zum Beyspiel, daß die Weisen allein Könige, sie allein reich und schön, sie allein Bürger und Richter sind? Oder wäre es besser, diese auf den Trödelmarkt zu verweisen und für jetzt nur, so viel möglich, ihre Lehren, die auf das geschäftige Leben selbst Einfluß haben, und von ihnen ernstlich vorgetragen werden, in nähere Erwägung zu ziehen?

Diadum. Das Letztere halte ich für rathsam. Denn wer ist nicht schon der Widerlegungen jener Paradoxen überdrüßig?

Lampr. Nun so überlege fürs erste, ob wohl nach den gemeinen Begriffen diejenigen mit der Natur übereinstimmen können, welche die natürlichen Dinge für gleichgültig oder für Mitteldinge halten, und glauben, daß Gesundheit, gute Leibes-

3) Amyot setzt hier die Person des Diadumenus vor, und läßt diesen die Frage an Lamprias thun, den Lamprias aber darauf die Antwort geben: Letzteres halte ich für rathsamer — Ich bin lieber Xylandern gefolgt.

besconstitution, Schönheit und Stärke, nicht wünschenswerth, nicht nützlich, nicht ersprießlich, noch zur Erreichung der natürlichen Vollkommenheit dienlich, die entgegengesetzten Dinge aber, als Verstümmelung, Schmerz, Krankheit und Häßlichkeit, nicht fliehenswerth, nicht schädlich und nachtheilig sind; da sie doch selbst sagen, daß die Natur uns diesen entfremde, jenen aber aneigne. Auch schon dieß ist dem gemeinen Begriffe gar sehr zuwider, daß die Natur uns Dinge, die weder gut noch nützlich sind, aneignen, und solchen, die weder böse noch schädlich sind, entfremden soll; ja, was noch mehr ist, uns so sehr aneignen und entfremden soll, daß wer die einen nicht erlangt, und in die anderen verfällt, hinlänglichen Grund hat, auf das Leben Verzicht zu thun und sich davon zu befreyen. Auch glaube ich, daß es wider den gemeinen Begriff ist, zu behaupten, die Natur selbst sey ein Mittelding, aber die Uebereinstimmung mit der Natur das größte Gut. Denn dem Gesetze zu gehorchen und der Vernunft zu folgen, ist nicht gut oder löblich, wenn weder das Gesetz noch die Vernunft gut oder löblich ist. Und dieß hat noch nicht viel zu bedeuten; wenn aber, wie Chrysippus im ersten Buche über die Ermunterung sagt, das glückselige Leben blos darin besteht, daß man der Tugend gemäß lebt, indem die andern Dinge — dieß sind seine eigenen Worte — uns nichts angehen

hen und auch gar nichts dazu beytragen, so ist die Natur nicht blos ein Mittelding, sondern sie ist unsinnig und verrückt, daß sie uns Dingen aneignet, die uns nichts angehen; auch wir selbst sind Thoren, daß wir die Glückseligkeit in der Uebereinstimmung mit der Natur suchen, da uns doch diese zu Dingen führt, die gar nichts zur Glückseligkeit beytragen. Was ist nun aber dem gemeinen Begriffe gemäßer, als daß, wie die wünschenswerthen Dingen zum nützlichen Leben, so auch die natürlichen Dinge zu einem der Natur gemäßen Leben führen? So reden aber die Stoiker nicht; sie machen das Leben nach der Natur zum Zweck, und sehen doch alle natürlichen Dinge gleichgültig an.

Nicht weniger ist es dem gemeinen Begriffe zuwider, daß ein weiser und verständiger Mann sich gegen gleich gute Dinge nicht auf gleiche Art verhalte, sondern einige für nichts achte, um anderer willen alles dulde und leide, ungeachtet sie an Größe und Kleinheit von einander nicht verschieden sind. So sagen sie selbst, daß es völlig gleich sey, sein Vaterland von Unterdrükkungen zu befreyen und gegen ein altes in den letzten Zügen liegendes Weib enthaltsam zu seyn, weil man in beyden Fällen eine vollkommene Pflicht erfülle. Gleichwohl sey ersteres so glänzend und erhaben, daß man wohl gar sein Leben darum hingebe; des letztern hingegen könne

man-

man sich ohne Schande und Gelächter nicht einmal rühmen. Auch sagt Chrysippus in der Abhandlung über den Jupiter und im dritten Buche von den Göttern, es sey ungereimt, alber und abgeschmackt, dergleichen von der Tugend herrührende Handlungen zu erheben, daß man zum Beyspiel den Stich einer Fliege herzhaft ausgehalten, oder gegen ein altes sterbendes Weib sich enthaltsam bewiesen habe. Philosophiren also die nicht gegen den gemeinen Begriff, welche lehren, daß nichts schöner sey als die Handlungen, die sie sich doch schämen zu loben? Denn wie kann etwas wünschens- oder annehmungswürdig seyn, das nicht einmal verdient gelobt und bewundert zu werden, und dessen Bewunderer und Lobredner für einen albernen, einfältigen Menschen erklärt wird?

Noch weit mehr, glaube ich, wird dir dieß wider den gemeinen Begriff zu seyn scheinen, daß der Weise sich nicht darum bekümmert, ob die größten Güter ihm gegenwärtig oder abwesend sind, sondern sich in Absicht dieser eben so wie bey den Mitteldingen, deren Behandlung und Anwendung verhält. Wir alle,

Die wir der Erde Frucht auf diesem Rund genießen,

halten sonst dasjenige, was als gegenwärtig Nutzen und Genuß verschafft, oder als abwesend Bedürfniß und Sehnsucht erregt, für gut, wünschens-

schenswerth und nützlich; alles andere aber, warum man sich nicht gerne Mühe macht, außer etwa zum Scherz oder zum Zeitvertreib, ist uns gleichgültig. Denn wir haben kein anderes Merkmal, um den Fleißigen und Arbeitsamen von dem, der eitle Dinge treibt, und zuweilen auch beschäftiget ist, zu unterscheiden, als daß dieser seine Mühe auf unnütze und gleichgültige Dinge, jener aber nur auf solche, die ihm Nutzen und Vortheil bringen, wendet. Die Stoiker aber lehren gerade das Gegentheil. Der Weise und Verständige, sagen sie, der mit gar vielen Vorstellungen 4) und Erinnerungen an Vorstellungen zu thun hat, findet nur wenige darunter, die für ihn gehören; um die übrigen bekümmert er sich gar nicht, und glaubt, weder mehr noch weniger davon zu haben, wenn er sich erinnert, daß er neulich etwas begriffen hat, als wenn er daran denkt, daß Dion genießt, oder Theon Ball gespielet hat. Und doch ist bey dem Weisen jede Begreifung, jede Erinnerung, die Gewißheit und Festigkeit hat, sogleich auch Kenntniß und ein großes, ja ein sehr großes Gut. Ist nun auch der Weise auf gleiche Art unbekümmert wenn seine Gesundheit wankt, wenn einer seiner

Sinne

4) Im Griechischen κατάληψις, eine Begreifung, ein klarer und deutlicher Begriff von dem, was uns vorkömmt. Es hält immer schwer, die Kunstwörter der stoischen Schule im Deutschen adäquat auszudrücken.

Sinne sich übel befindet, und sein Vermögen verlohren geht? Glaubt er, daß alles dieß ihn nichts angehe; oder giebt er vielmehr in Krankheiten den Aerzten Lohn, schifft, um Geld zu erwerben, zum Leukon, dem Fürsten im Bosporus, und reiset zum Indathyrsus, dem Skythen, 5) wie Chrysippus sagt? Ist ihm das Leben noch erträglich, wenn er einige Sinne verlohren hat? Wie nun? Müssen sie nicht selbst gestehen, daß ihre Philosophie gegen die gemeinen Begriffe verstößt, da sie gleichgültiger Dinge wegen sich so sehr bemühen und beeifern, und doch in Absicht der Gegenwart oder Abwesenheit großer Güter ganz gleichgültig bleiben?

Auch das ist den gemeinen Begriffen zuwider, daß ein Mensch sich nicht darüber freue, daß er aus den größten Uebeln in die glücklichste Lage versetzt worden. Dieß ist aber der Fall mit ihrem Weisen. Denn wenn er von dem höchsten Grade des Lasters zum höchsten Grade der Tugend gelangt ist, wenn er dem unglücklichsten Leben entronnen und des glückseligsten theilhaftig geworden ist, so darf er darüber keine sichtbare Freude äußern, noch sich dessen erheben, und er muß bey dieser großen Veränderung, da er von aller Unglückseligkeit, von allem Laster befreyt wird, und zum sichern unwandelbaren Genuß alles Guten gelangt, ganz ungerührt bleiben.

Ferner

5) S. die Abhandlung über die Widersprüche der Stoiker, Not. 7.

Ferner streitet es mit dem gemeinen Begriffe, daß die Unveränderlichkeit und Festigkeit in den Urtheilen eins der größten Güter sey; daß aber der, welcher den höchsten Gipfel erreicht hat, dessen nicht bedürfe, und wenn es vorhanden ist, sich nicht darum bekümmere, ja oft nicht einmal um dieser Gewißheit und Festigkeit willen den Finger ausstrecke, die sie doch selbst für ein großes und vollkommenes Gut halten. Aber nicht blos dieses behaupten die Stoiker, sie sagen noch obendrein, daß keine noch so lange Zeit das Gute vergrößere, sondern wenn Jemand auch nur einen Augenblick klug und verständig gewesen sey, so werde er keinem, der sein ganzes Leben hindurch sich der Tugend bedient und darinn glückselig gelebt hat, das geringste nachgeben. So hartnäckig sie dieß auch immer behaupten, so lehren sie doch auf der andern Seite, daß eine Tugend von kurzer Dauer zu gar nichts nütze. Was hülfe es zum Beyspiel, wenn einem, der eben im Begriff ist; Schiffbruch zu leiden, oder vom Felsen herabgestürzt zu werden, die Weisheit noch zu Theile würde? Oder wenn Lichas, da er vom Herkules ins Meer geschleudert wurde, 6) noch vom

6) Lichas überbrachte dem Herkules von Seiten seiner Gemahlin Deianeira ein mit dem Blute des Kentauren Nessus überstrichenes Kleid. Sobald Herkules dieß angezogen hatte, empfand er die

vom Laster zur Tugend übergegangen wäre? Nun das heißt doch wohl, nicht nur gegen die gemeinen Begriffe philosophiren, sondern auch seine eigenen verwirren, wenn man glaubt, daß ein kurzer Besitz der Tugend selbst der vollkommensten Glückseligkeit nicht nachstehe, und doch auch zugleich nicht das geringste werth sey.

Indeß darf man sich hierüber bey weitem nicht so sehr wundern, als über die Meynung, daß wenn nun die Tugend und die Glückseligkeit wirklich eingetreten ist, der Besitzer es oft gar nicht merke; daß es ihm gänzlich verborgen bleibe, wie er, der noch kurz vorher der elendeste und unverständigste Mensch war, nun auf einmal weise und glücklich geworden. Denn daß derjenige, der die Weisheit besitzt, nur dieß allein nicht wissen und gewahr werden sollte, daß er weise geworden und der Unwissenheit entgangen ist, das ist doch sehr possirlich; ja man kann überhaupt sagen, sie machen das Gute äußerst kraftlos und unscheinbar, wenn es da, wo es zugegen ist, nicht einmal Empfindung verursacht. Denn nach ihren Grundsätzen ist es ja von Natur empfind-

die unerträglichsten Schmerzen, und aus Rache schleuderte er den Lichas von dem Vorgebirge Käneus in Euböa, wo er eben opfern wollte, ins Meer hinunter. S. Apollodor B. 2. K. 7. und Sophokles Tragödie, die Trachinierinnen.

empfindbar, und Chrysippus selbst sagt in der Abhandlung über den Zweck ausdrücklich, daß das Gute empfunden werden könne, und beweist auch diese Meynung. Also bleibt nur übrig, daß das Gute seiner Schwäche und Kleinheit wegen der Empfindung entgeht, wenn seine Gegenwart denen, die es besitzen, unbekannt und unbemerkt bleibt. Es wäre schon ungereimt zu sagen, daß einem Gesichte, welches die wenig oder mäßig weißen Gegenstände ganz gut unterscheidet, die ganz weißen entgehen, oder daß ein Gefühl, welches Dinge von einer kleinen oder mäßigen Wärme sogleich empfindet, die ganz warmen und heißen nicht fühlen könne; aber wahrlich noch weit ungereimter ist es, daß einer dasjenige, was nur auf eine gemeine Art nach der Natur ist, als Gesundheit und Wohlbefinden, sogleich wahrnimmt, hingegen die Anwesenheit der Tugend, die doch nach ihrer Meynung am meisten und vollkommen nach der Natur ist, ganz und gar nicht verspürt. Wie kann es anders als dem gemeinen Begriff zuwider seyn, den Unterschied zwischen Gesundheit und Krankheit einzusehen, aber nicht den zwischen Weisheit und Thorheit; zu glauben, daß diese, die nun verschwunden ist, noch zugegen sey, und die Gegenwart jener, die man wirklich besitzt, nicht gewahr zu werden? Da die höchste Stufe des Zunehmens Uebergang zur Tugend und Glückseligkeit ist, so muß nothwendig eins

von beyden statt finden; entweder ist das Zunehmen und Fortschreiten nicht ein Zustand des Lasters und der Unglückseligkeit, oder die Tugend weicht von dem Laster, die Glückseligkeit von der Unglückseligkeit nicht gar viel ab, und der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist sehr gering und unbemerkbar, weil es sonst keinem unbekannt bleiben könnte, daß er das eine statt des andern besitzt.

Wenn sie denn nun aber von keinem dieser Widersprüche abstehen, sondern alles dieß als ausgemacht annehmen, daß die, welche Fortschritte machen, noch Thoren und Lasterhafte sind, daß die Weisen und Tugendhaften ihren Zustand selbst nicht kennen, daß zwischen Weisheit und Thorheit gar kein großer Unterschied ist, so muß es dich freylich sehr wundern, wie sie sich nur können einfallen lassen, die Uebereinstimmung (mit den gemeinen Begriffen) durch ihre Lehrsätze, und was noch weit mehr ist, durch ihre Handlungen und ihr Betragen im gemeinen Leben zu bestätigen, da sie alle Nichtweisen in gleichem Grade für lasterhaft, ungerecht, treulos und unverständig halten, und hernach zwar einige von ihnen meiden und verabscheuen, oder im Begegnen nicht einmal eines Grußes würdigen, andern aber Geld anvertrauen, obrigkeitliche Aemter übertragen, und ihre Töchter zu Weibern geben. Sagen sie dieß nur im Scherz, gut, so mögen sie ihre stolze Mie-

ne

ne ablegen; soll es aber mit einer solchen Philosophie ernstlich gemeynt seyn, so ist es den gemeinen Begriffen zuwider, alle ohne Unterschied zu tadeln und herunterzumachen, und doch einige als mittelmäßige, andere als die größten Bösewichter zu brauchen; den Chrysippus mit Bewunderung anzustaunen, den Alexinus 7) hingegen zu verlachen, und gleichwohl zu glauben, daß der eine nicht mehr und nicht weniger als der andere Thor sey.

Ja, sagen die Stoiker, das ist wohl wahr, aber so wie derjenige, der nur eine Elle tief unter der Oberfläche des Meeres ist, eben so gut ertrinkt, als wer fünfhundert Klafter tief versunken ist, so sind auch die, welche sich der Tugend nähern, nicht weniger als die, die noch weit davon entfernt sind, im Laster; und so wie die Blinden blind sind, wenn sie auch in kurzem ihr Gesicht wieder bekommen, so bleiben auch die, welche im Zunehmen begriffen sind, unverständig und lasterhaft, so lange bis sie die Tugend erreichen. Allein daß die Zunehmenden den Blinden nicht ähnlich sind, sondern nur den weniger Scharfsichtigen, auch nicht den Ertrinkenden,

7) Alexinus war ein Sophist aus der megarischen oder eristischen Schule, ein Schüler des Eubulides. Die Stoiker waren gegen ihn vorzüglich aufgebracht, weil er sich als den heftigsten Gegner des Zeno zeigte. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 10.

sondern eher denen, die schwimmen, und noch dazu in der Nähe eines Hafens, das bezeugen sie selbst durch ihre Handlungen. Denn sie würden sich anderer wahrlich nicht als Minister, Feldherren und Gesetzgeber, wie die Blinden der Führer, bedienen; sie würden nicht die Handlungen, die Thaten, die Reden und Lebensarten einiger zum Muster nehmen, wenn sie sähen, daß alle auf gleiche Weise in Laster und Thorheit ersoffen wären.

Dieß bey Seite gesetzt, muß dich auch wohl der Umstand sehr befremden, daß diese Leute nicht einmal durch ihre eigenen Beyspiele belehrt werden, diejenigen nun in Ruhe zu lassen, die ohne ihr Wissen weise geworden, und es nicht inne werden noch empfinden, daß sie nun vom Ertrinken befreyt sind, daß sie das Licht sehen, und nachdem sie sich aus dem Laster herausgearbeitet haben, wieder frey athmen können. Es ist nämlich ganz dem gemeinen Begriffe zuwider, daß ein Mensch, der im Besitz alles Guten ist, und dem zur vollkommensten Glückseligkeit nicht das geringste fehlt, gehalten sey, sich selbst das Leben zu nehmen; noch weit mehr aber, daß es demjenigen, der gar nichts Gutes hat, noch je haben wird, der hingegen mit allen Arten von Noth, Elend und Unglück beladen ist, und bis ans Ende seyn wird, nicht zukomme, dem Leben zu entsagen, wenn ihm nicht etwa eins von denjenigen Dingen, die gleichgültige

gültige oder Mitteldinge heißen, zu Theil wird. Solche Gesetze werden in den Schulen der Stoiker gegeben, und sie bewegen viele Weisen sich das Leben zu verkürzen, in der Hoffnung, in einen noch glücklichern Zustand zu kommen, obgleich der Weise schon höchst selig, beglückt, sicher und von aller Gefahr befreyt ist, der Thor, der Unverständige hingegen, so voller Laster und Verbrechen steckt, daß er sie nicht zu bergen weiß. 8) Dennoch machen sie es diesem zur Pflicht, im Leben zu bleiben, jenem aber, sich das Leben zu verkürzen. „Und das mit Recht, sagt Chrysippus; „denn man muß das Leben nicht nach dem Guten „oder Bösen, sondern nach dem, was der Natur „gemäß ist, messen.“ Auf eine solche Art bleiben diese Leute der Gewohnheit getreu, und philosophiren nach den gemeinen Begriffen. Was meynst du dazu? Derjenige, der über Leben und Tod Untersuchungen anstellt, soll nicht untersuchen,

8) Eine Anspielung auf den in der vorhergehenden Abhandlung aus einem Tragiker angeführten Vers:

Des Elends bin ich voll, ich weiß es nicht zu bergen.

Reiske scheint diesen Vers vergessen zu haben, da er für diese Stelle eine ganz unnöthige Verbesserung vorschlägt.

Was ihm Böses und Gutes daheim im Pallaste geschehen sey? 9)

Er soll nicht wie auf einer Waage das, was zur Glückseligkeit oder Unglückseligkeit führt, prüfen, ob es für ihn mehr schädlich oder nützlich ist, sondern nach solchen Dingen, die weder nützen noch schaden, eine Entschließung fassen, ob er das Leben behalten darf oder nicht? Folgt nicht aus diesen Meynungen und Grundsätzen, daß einer, dem nichts fehlt, was verdient geflohen zu werden, das Leben wählen, derjenige aber es fliehen müsse, der alles Wünschenswerthe besitzt?

Aber, mein Freund, so seltsam es auch ist, das Leben zu fliehen, ohne daß man sich in Noth und Unglück befindet, so ist es doch noch weit seltsamer, wenn einer um eines gleichgültigen Dinges willen, das er nicht hat, das Gute fahren läßt. Und dieses thun die Stoiker, welche die Glückseligkeit und Tugend, die sie besitzen, für die ihnen nicht zu Theil gewordene Gesundheit und Unverletztheit des Körpers hingeben.

Und den Glaukos erregete Zevs, daß er ohne Besinnung
Gegen den Held Diomedes die! Rüstungen, goldne mit ehrnen
Wechselte, hundert Farren sie werth, neun Farren die andern. 10)

Eherne

9) Im 4ten Buche der Odyssee, V. 392.
10) Im 6sten Buche der Iliade, V. 234. ff.

Eherne Waffen ließen sich doch noch im Streite eben so gut gebrauchen als die goldenen; aber Gesundheit und Schönheit des Körpers gewähren den Stoikern keinen Nutzen, keinen Vortheil für die Glückseligkeit, und dennoch tauschen sie um die Weisheit Gesundheit ein. Denn sie sagen, Herakleitus und Pherekydes müßten, wenn sie könnten, Tugend und Weisheit hingeben, um sich von der Läusesucht und Wassersucht zu befreyen; 11) ja wenn Kirke zwey Gifttränke einschenkte, von welchen der eine die Weisen zu Thoren, der andere aber die Thoren zu Weisen machte, so müßte Ulysses eher den Trank der Thorheit trinken, als sich in ein Thier verwandeln lassen, so daß er die Weisheit, und mit dieser, versteht sich, auch die Glückseligkeit beybehielt. 12) Sie sagen, dazu rathe und ermahne die Weisheit selbst; sie

11) Der Philosoph Pherekydes, Pythagoras Lehrmeister, soll an der Läusesucht gestorben seyn, wie auch Aelian vermischte Gesch. B. 4. K. 28. B. 5. K. 2. erzählt. Herakleitus von Ephesus, begab sich aus Menschenhaß in eine Einöde, und lebte da von Pflanzen und Kräutern. Er zog sich dadurch die Wassersucht zu, woran er im 60sten Jahre seines Alters starb. S. Diog. Laert. B. 9. K. 1, 3.

12) Kirke verwandelte nämlich Ulysses Gefährten, in Schweine, die aber den Gebrauch der Vernunft behielten. Homer sagt im 10ten Buche der Odyssee, V. 239:

Schwei=

rufe jedem zu: Laß mich immerhin fahren, und mache dir nichts daraus, wenn ich auch verlohren gehe, und in ein Eselsgesicht herumgetrieben werde. Nun, wird mancher sagen, eine Weisheit, die so etwas anrathen kann, ist nur Eselsweisheit, wenn es gut ist, weise und glückselig zu seyn, hingegen gleichgültig, ein Eselsgesicht herumzutragen. Es giebt, wie man erzählt, ein äthiopisches Volk, wo ein Hund König ist, und König genannt wird, auch alle die Vorzüge und Ehrenbezeugungen der Könige genießt, Männer aber, als Statthalter und Verweser, die Geschäfte besorgen. Machen es nicht die Stoiker eben so? Bey ihnen hat die Tugend bloß den Namen und die Würde des Guten, sie nennen sie allein wünschenswerth, nützlich und ersprießlich; aber sie handeln und philosophiren, sie leben und sterben so, wie die gleichgültigen Dinge es ihnen befehlen. Jenen Hund bringt doch wenigstens kein Aethiopier ums Leben, er wird vielmehr mit großer Ehrfurcht angebetet; diese aber vernichten ihre Tugend, und opfern sie ohne Bedenken auf, um sich dafür Gesundheit und Wohlstand zu verschaffen.

Der

Schweinen waren sie gleich an Haupt, an Stirn und an Leibern,
Borstenvoll, nur der Geist war unzerrüttet wie vormals.

Der Mühe, diese Materie weiter auszuführen, scheint uns der Schluß, welchen Chrysippus seinen Lehrsätzen gegeben hat, zu überheben. Da es nämlich in der Natur sowohl gute als böse, und solche Dinge giebt, die zwischen beyden stehen, und gleichgültige oder Mitteldinge genannt werden, so ist Niemand unter den Menschen, der nicht das Gute lieber als das Gleichgültige, und das Gleichgültige lieber als das Böse haben will. Wir nehmen hierbey selbst die Götter zu Zeugen, da wir sie in unsern Gebeten vornehmlich um den Besitz des Guten, und wo das nicht seyn kann, um die Befreyung vom Bösen anrufen; hingegen das, was weder gut noch böse ist, wohl nicht statt des Guten, aber doch statt des Bösen haben wollen. Chrysippus ändert nun die Natur und verkehrt die Ordnung der Dinge. Das Mittlere versetzt er aus der mittlern in die letzte Stelle, das Letztere aber rückt er in die mittlere Stelle ein, so wie ein Tyrann nichtswürdigen Leuten den Vorzug einräumt; und verordnet also, zuerst das Gute, dann das Böse aufzusuchen, und das letzte, was weder gut noch böse ist, für das schlimmste zu halten. Das kömmt eben so heraus, als wenn Jemand nach den himmlischen Dingen gleich die Unterwelt setzen, die Erde aber und was zur Erde gehört, hinab in den Tartarus,

Ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde —

verstoßen wollte. 13) Nachdem er nun im dritten Buche über die Natur gesagt hat, daß es zuträglicher sey, thöricht zu leben, so fährt er dann also fort: „Von der Beschaffenheit sind die guten „Dinge für die Menschen, daß gewissermaßen die „bösen vor den andern, die sich in der Mitte befinden, den Vorzug haben. Doch haben nicht „diese an und für sich den Vorzug, sondern die „Vernunft, mit welcher zu leben doch rathsamer „ist, wenn wir auch gleich Thoren wären" — folglich auch, wenn wir Ungerechte, Verbrecher, Feinde der Götter und Unglückselige wären. Denn von dem allen fehlt denjenigen nichts, die thöricht leben. So ist es denn rathsamer, unglückselig zu seyn als nicht unglückselig zu seyn, rathsamer, Schaden zu leiden, als nicht Schaden zu leiden, ungerecht zu handeln, als nicht ungerecht zu handeln, Verbrechen zu begehen, als nicht Verbrechen zu begehen? Das heißt, es geziemt uns das zu thun, was uns nicht geziemt, es ist unsere Pflicht zu leben, selbst wider unsere Pflicht? Freylich, sagen sie, denn es ist ja schlimmer, ohne Vernunft und Empfindung zu seyn, als thöricht zu seyn. Nun, wie kömmt es nur, daß sie nicht das, was noch schlimmer ist, als das Böse, geradezu für böse erklären? Warum behaupten sie denn, daß man nur allein die Thorheit fliehen müsse, wenn es uns noch weit mehr obliegt,

13) Im 8ten Buche der Iliade, V. 14.

obliegt, denjenigen Zustand, der der Thorheit gar nicht fähig ist, zu fliehen?

Doch wie sollte man dieß noch anstößig finden, wenn man sich an das erinnert, was Chrysippus im zweyten Buche über die Natur gesagt hat, indem er behauptet, daß das Laster in Absicht des Ganzen nicht unnützlich entstanden sey. Es ist der Mühe werth, diesen Grundsatz mit seinen eigenen Worten anzuführen, damit du doch siehest, welchen Platz diejenigen, die den Xenokrates und Speusippus deswegen anklagen, weil sie die Gesundheit nicht für ein Mittelding noch den Reichthum für unnütz halten, dem Laster anweisen, und wie sie sich darüber erklären. „Das „Laster, sagt er, hat zu den übrigen zufälligen „Dingen seine Bestimmung; denn gewissermaßen „geschieht es ebenfalls nach dem Grunde der Na„tur, und daß ich so sage, in Absicht des Ganzen nicht „unnützlich, weil sonst auch das Gute nicht da „wäre.“ Wie? also ist bey den Göttern nichts Gutes, weil auch nichts Böses da ist? So wird dann, wenn Jupiter einmal sämmtliche Materie in sich aufgelöst hat, und, nach Aufhebung der andern Verschiedenheiten einzig geworden ist, nichts Gutes mehr vorhanden seyn, weil nun auch nichts Böses existirt? Die Harmonie eines Chors findet statt, wenn keiner dabey wider den Takt fehlt, die Gesundheit des Körpers, wenn kein Theil desselben krank ist; die Tugend hingegen

soll

soll ohne das Laster nicht statt finden können, sondern wie zu gewissen Arzeneymitteln, um sie wirksam zu machen, Viperngift und Hyänengalle erfordert wird, so soll auch zur Rechtschaffenheit des Sokrates die Bosheit des Melitus; 14) zur Biederkeit des Perikles, die Unverschämtheit des Kleons 15) durchaus nothwendig seyn? Wie wäre es Jupitern möglich gewesen, den Herkules und den Lykurgus zu erzeugen, wenn er uns nicht auch einen Sardanapalus und einen Phalaris 16) erzeugt hätte? Nur auf solche Weise können sie sagen, daß auch die Schwindsucht zur guten Leibesconstitution, das Podagra zur Schnelligkeit erforderlich sey; daß Achilles nicht schönes Haar gehabt hätte, wenn nicht Thersites kahl gewe-

14) Melitus war bekanntlich der Ankläger des Sokrates.

15) Perikles war ein geübter und erfahrner Staatsmann, der die Unternehmungen der Athener mit großer Klugheit leitete; Kleon hingegen, ein frecher, unbesonnener Demagog, der die Athener zu den tollkühnsten Unternehmungen verleitete.

16) Sardanapalus, König in Assyrien, zeichnete sich durch Wollust und Schwelgerey, Phalaris, Tyrann in Agrigent, durch Grausamkeit und Mordsucht aus. Ersterer war also das Gegenbild von dem zu einer harten und rauhen Lebensart gewöhnten Lykurgus, letzterer, von dem wohlthätigen Herkules, der seine Zeitgenossen von einer Menge Uebel befreyte.

gewesen wäre. 17) Worinn sind die Verfechter solcher abgeschmackten Träume von denjenigen verschieden, welche annehmen, daß die Geilheit, die Ungerechtigkeit nicht unnützlich für die Enthaltsamkeit und Gerechtigkeit entstanden sey? Haben wir da nicht Ursache, die Götter anzurufen, daß Bosheit,

Lügen, trügerische Reden, Verstellung und listige Tücke 18)

beständig fortdauern mögen, wenn nach Aufhebung derselben auch die Tugend verschwinden und verloren gehen sollte?

Oder hast du Lust, noch das angenehmste Stück seines so schön ausgeführten und einnehmenden Beweises kennen zu lernen? „So wie „die Comödien, sagt er, lächerliche Inschriften „führen, die zwar an und für sich schlecht und „ohne Werth sind, aber doch dem ganzen Gedichte „eine gewisse Annehmlichkeit verschaffen; so kann „man auch das Laster an und für sich selbst tadeln, „allein für die übrigen Dinge ist es doch nicht „unnütz." Fürs erste nun, daß das Laster durch die göttliche Vorsehung entstanden seyn soll, wie die Inschrift einer Comödie durch den Einfall

oder

17) Dem Achilles legt Homer im 1sten Buche der Iliade ein gelbes oder bräunliches Haar bey; vom Thersites hingegen sagt er, B. 2. V. 219. daß seine Scheitel mit dünner Wolle besäet gewesen.

18) Aus Hesiodus Werken und Tagen, V. 78.

oder Willen des Verfassers, dieß geht doch über allen Begriff von Ungereimtheit. Wie können da die Götter mehr Geber des Guten als des Bösen heißen? Wie kann da noch das Laster den Göttern verhaßt und ein Abscheu seyn? Oder was kann man noch gegen so schändliche und unanständige Aussprüche, als folgende sind, einwenden?

Den Sterblichen giebt Gott wohl selbst Veranlassung,
Wenn er von Grund aus will ein stolzes Haus vertilgen.

Und:

Wer hat jene der Götter empört zu feindlichem Hader? 19)

Zweytens mag wohl die schlechte Inschrift einer Comödie zur Zierde dienen, und ihr zur Erreichung des Endzwecks beförderlich seyn, da sie zur Absicht hat, die Zuschauer zu belustigen, und Lachen zu erregen; aber wie konnte der väterliche, der höchste Jupiter, der Beschützer der Gerechtigkeit, der vollkommenste Künstler, wie Pindarus ihn nennt, der die Welt gewiß nicht als ein großes, verwickeltes, und mit vielen Unglücksfällen angefülltes Schauspiel, sondern als eine gemeinschaftliche Stadt für Götter und Menschen, worinn diese mit Gerechtigkeit und Tugend in glückseliger Ein-

19) Im 1sten Buche der Iliade, V. 8. Wer hat jene der Götter — nach H. Voß Uebersetzung, bedeutet hier: Welcher der Götter hat jene —

Eintracht leben sollten, erschuff — wie konnte dieser zu dem schönsten und erhabensten Endzweck noch der Räuber, der Meuchelmörder, der Vatermörder und der Tyrannen benöthiget seyn? Nein, das Laster diente der Gottheit nicht zu einem scherzhaften oder possierlichen Auftritt, eben so wenig ist es als Possenspiel des Lachens und der Belustigung wegen den menschlichen Dingen beygemischt worden, so daß hierin auch nicht einmal ein Schatten von jener so gepriesenen Uebereinstimmung mit der Natur sichtbar ist. Ueberdieß macht der schlechte Titel nur den kleinsten Theil des Gedichts aus, und nimmt in der Comödie nur einen geringen Platz ein; auch sind solche Dinge nicht in zu großer Menge vorhanden, und können also der Schönheit der gut ausgearbeiteten Theile keinen Eintrag thun. Mit dem Laster hingegen ist alles angefüllt, und das ganze Leben, das vom ersten Auftritt an bis zum Schlusse äußerst schlecht gespielt, und durch eine Menge Fehler und Unordnungen so verhunzt wird, daß kein Theil desselben rein und tadellos bleibt, ist, wie diese sich ausdrücken, das häßlichste und unangenehmste Schauspiel.

Aus dieser Ursache möchte ich nun gerne fragen, wozu denn eigentlich das Laster dem Ganzen nützlich geworden ist? Zu den göttlichen und himmlischen Dingen, wird man doch wohl nicht sagen. Denn es wäre äußerst lächerlich zu be-

haupten, daß, wenn unter den Menschen kein Laster, keine Habsucht, keine Lüge entstanden und vorhanden wäre, wenn wir einander nicht beraubten, nicht verleumdeten, nicht ermordeten, daß dann die Sonne nicht ihre bestimmte Bahn gehen, die Welt nicht den Wechsel und Kreislauf der Jahreszeiten haben und die Erde in dem mittlern Raum des Universums nicht den Stoff zu Wind und Regen hergeben würde. Es bleibt also übrig, daß das Laster zum Nutzen für uns und die uns angehenden Dinge entstanden ist, und dieß wollen vielleicht auch die Stoiker sagen. Wie? Genießen wir denn nun, da wir lasterhaft sind, einer festern Gesundheit? Haben wir nun einen größern Ueberfluß an den nothwendigen Bedürfnissen? Hat das Laster unsere Schönheit und Stärke vermehrt? Sie sagen, nein. Aber so ist die Tugend ein bloßer Name, ein dunkler Wahn nächtlicher — Sophisten, 20) sie liegt nicht, wie das Laster, frey und öffentlich vor Aller Augen, und wir können nun weiter auf keine Sache, die für uns nützlich und brauchbar wäre, Rechnung machen, am wenigsten aber, o ihr Götter! auf die

20) Eine Anspielung auf eine Stelle Euripides, im wüthenden Herkules V. 111. dessen Worte ευνυχίων συμφύτων von Plutarch in ευνυχίων σοφίστων verändert werden.

die Tugend, zu der wir doch geschaffen sind. 21) Ist es also nicht schlimm, daß dem Landmann, dem Steuermann, dem Fuhrmann die nützlichen Dinge, die jeder hat, zur Erreichung seines Zwecks dienlich und beförderlich sind, hingegen das, was von Gott zum Behuf der Tugend hervorgebracht worden, die Tugend selbst zerstört und zu Grunde richtet? Doch es ist vielleicht nun Zeit, diese Materie zu verlassen, und zu einer andern fortzugehen.

Diadum. 22) O nein, mein Bester, um meinetwillen nicht. Denn ich wünsche noch zu hören, wie nur diese Philosophen das Böse vor dem Guten, und das Laster vor der Tugend einführen?

Lampr. Es ist auch allerdings der Mühe werth, mein Freund! Sie wissen über diesen Punkt viel zu schwatzen, aber das Resultat davon

21) Bey dieser verdorbenen Stelle habe ich den Reiskischen Conjecturen folgen müssen, die wenigstens mit dem Zusammenhange übereinstimmen. Amyot sucht hier auf andere Art zu helfen, und übersetzt: Aussi est-ce un nom de silence seulement (er verändert also της γης in σιγης) et une opinion ténébreuie de Sophistes, qui se couvrent d'une nuict, non pas comme la preud' hommie (für κακιας muß er ακακιας gelesen haben) laquelle est exposée à tous en veuë de tout le monde, en sorte, qu'il n'est pas possible qu'elle aporte aucune nuisance au chose, qui ne soit utile —

22) Amyot läßt hier wieder den Lampias sprechen.

ist, die Weisheit, als Kenntniß der guten und bösen Dinge, würde, wenn man das Böse wegnähme, ebenfalls ganz weggenommen werden. Denn so wie es unmöglich wäre, daß, wenn es Wahrheit giebt, es nicht auch Falschheit gebe, eben so müsse, sobald das Gute existirt, nothwendig auch das Böse existiren. Das Eine ist wohl nicht unrichtig gesagt, gegen das Andere aber glaube ich manches einwenden zu können. Denn ich bemerke einen Unterschied, warum zwar das, was nicht wahr ist, sogleich falsch ist, aber das nicht gleich böse ist, was nicht gut ist; weil nämlich zwischen dem Wahren und Falschen gar nichts, zwischen dem Guten und Bösen aber das Gleichgültige in der Mitte steht. Also ist es gar nicht nothwendig, daß das eine zugleich mit dem andern existire. Denn die Natur kann gar wohl das Gute haben, ohne daß sie des Bösen bedarf, indem sie dasjenige hat, was weder gut noch böse ist.

Diadum. Laß doch hören, was gegen den erstern Grund von euch erinnert worden ist.

Lampr. Nun da läßt sich gar vieles erinnern, für jetzt aber wollen wir nur das Nothwendigste anführen. Erstlich ist es einfältig zu glauben, daß das Gute und Böse blos der Weisheit wegen zur Entstehung gekommen sey. Die Weisheit hat sich erst nachher, da das Gute und Böse schon vorhanden war, eingefunden, so wie die Arzeneykunst, nachdem das Gesunde und Ungesunde

gesunde das Daseyn erhalten hatte. Das Gute und Böse besteht nicht deswegen, damit eine Weisheit vorhanden sey, sondern in so fern wir das schon vorhandene und bestehende Gute und Böse beurtheilen oder unterscheiden, hat dieses Vermögen den Namen der Weisheit bekommen. So ist auch das Gesicht eine Empfindung weißer und schwarzer Gegenstände; aber diese sind nicht deswegen entstanden, damit wir ein Gesicht haben, im Gegentheil bedurften wir des Gesichts, um diese Gegenstände zu unterscheiden. Zweytens, wenn die Welt, wie sie behaupten, durch Feuer verzehrt werden soll, so bleibt gar nichts Böses mehr übrig, alsdann ist das Universum weise und verständig. Folglich ist Weisheit da, wenn gleich nichts Böses da ist, und es ist nicht nöthig, daß Böses vorhanden sey, wenn es eine Weisheit geben soll. Muß aber die Weisheit schlechterdings eine Kenntniß des Guten und Bösen seyn, nun was ist es denn aber für ein Unglück, wenn nach Aufhebung des Bösen keine Weisheit mehr existirt? Oder wenn wir statt dieser eine andere Tugend besitzen, die nicht Kenntniß des Guten und Bösen, sondern des Guten allein ist? Wollte einer zum Beyspiel, nachdem die schwarze Farbe ganz verloren gegangen wäre, darauf bestehen, daß es nun auch um das Gesicht geschehen sey, weil es nicht mehr Empfindung der schwarzen und weißen Gegenstände ist, was hindert uns dann,

ihm zu antworten: Es ist eben kein Unglück, wenn wir das von dir beschriebene Gesicht nicht mehr haben, und die Empfindungskraft uns dafür ein anderes verleiht, womit wir die weißen und nicht weißen Farben auffassen können. Ich für meine Person, glaube, daß die Weisheit in Abwesenheit des Bösen so wenig verschwindet, als der Geschmack in Ermangelung der bittern Säfte oder das Gefühl wegen Wegnehmung der Schmerzen; so gut diese Sinne bleiben, wenn sie gleich nur was süß und nicht süß, was angenehm und nicht angenehm ist, empfinden, eben so gut kann auch die Weisheit als Kenntniß dessen, was gut und nicht gut ist, bestehen. Wer anderer Meynung ist, mag den Namen hinnehmen, und uns die Sache selbst lassen. Dieß bey Seite gesetzt, was hindert denn, daß das Böse nicht gedacht werde, das Gute aber auch wirklich existiren könne? So genießen, dünkt mich, die Götter der vollkommensten Gesundheit, aber sie haben doch auch Begriffe von Fiebern und Seitenstechen; und uns selbst, die wir, nach der Meynung der Stoiker, alle miteinander Böses im Ueberfluß, von Gutem aber gar nichts haben, uns fehlt es deshalb nicht an Begriffen der Weisheit, des Guten und der Glückseligkeit. Um desto befremdender ist es, daß man sich von dem Laster, wenn es nicht zugegen ist, keinen Begriff soll verschaffen können, da doch bey der gänzlichen Abwesenheit der Tugend sich noch

immer Leute finden, die uns lehren, was sie ist, und uns eine klare Vorstellung davon beybringen.

Sieh nur einmal, was diese Leute, die doch nach den gemeinen Begriffen zu philosophiren vorgeben, uns alles weiß machen wollen, daß wir nur durch die Thorheit einen deutlichen Begriff von der Weisheit bekommen, und daß die Weisheit ohne Thorheit weder sich selbst noch die Thorheit begreiffen könne. Wenn die Natur durchaus der Entstehung des Bösen bedurfte, so war doch wohl ein und das andere Beyspiel des Lasters hinreichend, und, wenn du willst, durften zehn oder tausend oder auch zehntausend lasterhafte Menschen in der Welt erscheinen, aber nicht so eine ungeheure Menge von Lastern, welche die Zahl des Sandes, des Staubes und die Federn der buntfarbigen Vögel 23) weit übertrifft, während von der Tugend nicht einmal ein Schatten vorhanden ist. In Sparta führten die Aufseher der Speisegesellschaften 24) einen, zwey, höchstens drey Heloten; die mit starkem Weine trunken gemacht worden, in den Saal, und zeigten

23) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

24) Nach Lykurgs Einrichtung durfte kein spartanischer Bürger in seinem Hause und mit den Seinigen essen, sondern alle mußten zusammen gemeinschaftlich an bestimmten Orten ihre Mahlzeit einnehmen. Diese Speisegesellschaften nannten die Spartaner *Φιδιτια*. S. Plutarchs Leben des Lykurgus. K. 10. ff.

an ihnen den Jünglingen, was die Trunkenheit sey, damit sie sich davor hüten und der Mäßigkeit befleißigen sollten. Aber in dem menschlichen Leben giebt es der Beyspiele dieses Lasters eine zahllose Menge. Denn kein einziger ist nüchtern zur Tugend, sondern wir alle taumeln als Trunkenbolde und Unglückselige herum. So sehr berauscht uns die Vernunft, mit so vieler Verwirrung und Thorheit füllt sie uns an, daß wir jenen Hunden ganz ähnlich sind, die, wie Aesop sagt, aus Begierde nach einigen auf dem Meere schwimmenden Häuten sich entschlossen, das Meer auszusaufen, aber ehe sie an die Häute kamen, zerplatzten. Auch uns hat die Vernunft 25) mitten in unserer Hoffnung, durch sie zur Tugend und Glückseligkeit zu gelangen, ehe wir diese erreichten, verderbt und unglücklich gemacht, weil wir uns schon zu sehr in dem Weine des bittern Lasters berauscht hatten; wenn es anders wahr ist, was diese behaupten, daß selbst denen, die bis zur höchsten Stufe fortschreiten, weder Erleichterung, noch Ruhe und Erholung von der Thorheit Unglückseligkeit zu Theil wird.

Laß uns nun weiter sehen, was die, die das Laster besitzen, daran für ein schönes Gut und

25) Das Wort λογος, das hier zweymal nach einander vorkömmt, habe ich jedesmal durch Vernunft übersetzt. Xylander braucht das erstemal ratio, hier aber doctrina. Amyot hingegen übersetzt es zuerst durch propos und hernach durch raison.

und Eigenthum haben, selbst nach der Versicherung des Mannes, der vorhin sagte, daß das Laster nicht unnützlich entstanden sey. Dieser schreibt in den Büchern über die guten Werke: „Der Lasterhafte begehret nichts, er hat kein „Bedürfniß, ihm ist nichts nützlich, nichts eigen, „nichts angemessen.“ Wie kann nun in aller Welt das Laster nützlich seyn, wenn mit demselben weder die Gesundheit, noch der Reichthum, noch das Zunehmen im Guten Nutzen bringt? Begehrt man da wohl die Dinge, die sie selbst theils mitnehmlich und ergreiflich, ja wohl gar nützlich, theils naturgemäß nennen? „Ja, sagen sie, „diese bedarf Niemand, der nicht weise geworden „ist.“ Also bedarf der Thor auch nicht einmal weise zu werden. So empfinden die Menschen, ehe sie weise geworden sind, weder Hunger noch Durst; oder wenn sie auch hungern und dursten, so bedürfen sie kein Wasser und kein Brod, sie gleichen gutmüthigen Gästen, die nur Feuer und Obdach brauchen. 26) Also bedurfte jener weder Obdach noch Mantel, welcher sagte:

Gieb einen Mantel mir, Hipponax spricht dich an:
Mich frieret sehr.

Doch hast du Lust, etwas recht seltsames, außerordentliches und eigenes zu sagen? Nun so sage, daß der Weise nichts bedarf und nichts be-

26) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.

gehrt. Er ist glücklich, er nichtsbedürftig, er sich selbst genug, selig und vollkommen. Aber welch ein Schwindel ist nun das? Der Nichtsbedürftige begehrt die Güter, die er hat, und der Thor, der so vieles bedarf, begehrt nichts? Denn das sagt Chrysippus ausdrücklich, daß die Thoren nicht begehren aber wohl bedürfen, und so setzt er die gemeinen Begriffe wie Damensteine bald da bald dorthin. Denn alle Menschen glauben, daß das Begehren, oder Brauchen eher sey als das Bedürfen; sie denken, wer Dinge begehrt, die nicht bey der Hand oder nicht leicht zu schaffen sind, der habe Bedürfniß. So ist Niemand der Hörner und Flügel bedürftig, weil er sie nicht begehrt oder braucht; wer hingegen in dem Fall, wo er Waffen, Geld und Kleider braucht, diese Dinge nicht bekömmt oder hat, von dem sagen wir, daß er derselben bedürfe. Die Stoiker wollen sich immer gern das Ansehen geben, als wenn sie etwas gegen die gemeinen Begriffe zu sagen wüßten, und verstoßen darüber, aus Begierde etwas neues vorzubringen, gar oft, wie hier der Fall ist, gegen ihre eigenen Begriffe.

Aber nun gieb mir etwas genauere Achtung: Ein anderer Satz, der mit den gemeinen Begriffen streitet, ist, daß kein Lasterhafter von irgend etwas Nutzen und Vortheil hat. Es giebt freylich viele, die durch Unterweisung Fortschritte machen, die aus der Sklaverey befreyet, als Belagerte

lagerte gerettet, als Blinde an der Hand geführet, oder als Kranke geheilet werden; aber alles, was man an ihnen thut, hilft ihnen nichts, sie empfangen keine Wohlthat, sie haben keine Wohlthäter, und vergessen nicht der Wohlthäter. Nun so sind auch die Lasterhaften auch nicht undankbar; die Weisen und Verständigen sind es gleichfalls nicht, folglich ist Undankbarkeit ein Unding, weil die einen den Dank für erhaltene Wohlthaten nicht schuldig bleiben, die andern keiner Wohlthat fähig sind. Nun höre, was sie hierauf antworten. „Die „Wohlthat, sagen sie, gehört zu den Mitteldin„gen. Nützen und Nutzen haben ist nur dem „Weisen eigen, aber Wohlthat kömmt auch dem „Thoren zu.“ Also wer an der Wohlthat Theil hat, hat kein Recht auf die Benutzung derselben, und da, wo die Wohlthat hingehört, findet weder Nutzen noch Eigenthum statt? Aber was macht denn sonst die geleistete Hülfe zur Wohlthat, als daß derjenige, der sie leistet, dem Empfänger 27) zu irgend etwas nützlich wird?

Diadum. Nun laß das gut seyn. Worinn besteht denn aber die hochgepriesene Nutzleistung welche die Stoiker den Weisen als einen beson-

dern

27) Für δεομενῳ, das hier im Texte steht, muß ohne Zweifel, im Gegensatz von παρασχοντα, gelesen werden δεχομενῳ.

dern Vorzug vorbehalten, und ihnen doch selbst 28) nicht einmal den Namen davon übrig lassen?

Lampr. „Wenn ein einziger Weiser, sagen „sie, an irgend einem Orte nur den Finger auf „eine verständige Art ausstreckt, so haben alle „Weisen auf der ganzen Erde davon Nutzen und „Vortheil.“ Dieß ist das Werk ihrer Nutzleistung, und darauf laufen durch die gemeinschaftlichen Vortheile der Weisen die Tugenden hinaus. Dennoch irrten Aristoteles und Xenokrates, welche behaupteten, daß die Menschen von den Göttern, von den Eltern, von den Lehrern Hülfe und Nutzen haben. Beyde wußten nichts von dieser bewundernswürdigen Nutzleistung, welche die durch Tugend in Gemeinschaft stehenden Weisen von einander erhalten, wenn sie auch noch so weit getrennt sind, und sich einander gar nicht kennen. Indeß halten alle Menschen die Einsammlung, die Aufbewahrung und Haushaltung nur dann für nützlich und vortheilhaft, wenn sie wirklich Nutzen und Vortheil bringt; und ein guter Haushalter kauft sich Schlüssel, und hütet seine Vorrathskammern —

Er

28) Xylander verwandelt σοφοις in φαυλοις, daß der Sinn herauskömmt: und den Thoren nicht einmal den Namen derselben übrig lassen. Aber αυτοις scheint die Lesart σοφοις zu bestätigen. Was ich durch Nutzleistung übersetzt habe, ist im Griechischen ωφελεια.

Er schließt mit eigner Hand die theure Kammer auf
Die seinen Schatz enthält —

Aber Dinge einsammeln, die zu gar nichts nütze sind, sie sorgfältig und mühsam aufbewahren, ist nicht rühmlich und anständig, sondern höchst lächerlich. Hätte nun Ulysses mit dem von der Kirke erlernten Knoten nicht die Geschenke, die Alkinous ihm gegeben hatte, Dreyfüße, Kessel, Kleider und Gold, sondern Auskehricht, Steine und Unrath versiegelt, und die auf einen solchen Vorrath verwendete Mühe, dessen Besitz und Aufbewahrung für ein seliges und beglückendes Geschäfte gehalten, wer würde diese alberne Vorsicht, diese vergebliche Sorgfalt gut und löblich gefunden haben? Nun ist aber dieß schöne, dieß preißliche und selige Stück der stoischen Uebereinstimmung nichts anders als eine Sammlung und Aufbewahrung ganz unnützer und gleichgültiger Dinge. Denn von der Art sind die naturgemäßen, noch mehr aber die äußerlichen Dinge, in so fern die Stoiker den größten Reichthum mit Treffen, goldenen Nachttöpfen, oder wohl gar mit Oelflaschen vergleichen.

Dafür geht es ihnen so wie denjenigen, welche die Tempel gewisser Götter oder Halbgötter aus Uebermuth beschimpft und gelästert zu haben scheinen; denn sobald sich diese eines bessern besinnen, werfen sie sich in aller Demuth nieder,

und

und suchen die Gottheit durch Lobpreisungen zu versöhnen. Eben so müssen sich die Stoiker zur Strafe für ihre Prahlerey und eitle Ruhmredigkeit wieder mit den gleichgültigen Dingen plagen, und sie schämen sich nicht, es laut zu sagen, daß die Einsammlung derselben und die darauf verwendete Mühe etwas gutes, schönes und löbliches ist; daß jeder, dem sie nicht zu Theile werden, nicht leben bleiben darf, sondern sich erstechen oder zu Tode hungern muß, ohne sich weiter um die Tugend zu bekümmern. Sie halten wohl den Theognis für einen äußerst feigen und kleinmüthigen Mann, weil er aus Furcht (vor einer so gleichgültigen Sache, als die Armuth ist) schreibt:

Ach! um die Armuth zu fliehn, mein Kyrnus,
stürze dich muthig
Hoch vom Felsengestad' in die Wogen des
Meers.

Aber sie selbst geben in gebundener Rede die Ermahnung, daß man, um sich von einer schweren Krankheit oder einem heftigen Schmerze zu befreyen, in Ermangelung eines Degens oder Gifttranks, ins Meer springen, oder sich von Felsen herabstürzen soll, wiewohl beyde nicht schädlich, böse und nachtheilig sind, auch diejenigen, die hinein gerathen, nicht unglücklich machen.

„Womit soll ich nun anfangen, sagt Chry„sippus? Was soll ich als Prinzip der Pflicht, „als Materie der Tugend annehmen, wenn ich

die

„die Natur und was wider 29) die Natur ist, „weglasse?" Ey, mein Bester, wovon hat denn Aristoteles, wovon Theophrastus angefangen? Welche Prinzipien haben Xenokrates und Polemon angenommen? Ist nicht auch Zeno diesen Männern gefolgt, die die Natur und das Naturgemäße zu Elementen der Glückseligkeit machten? Aber sie blieben freylich dabey, als bey annehmlichen, guten und nützlichen Dingen, und indem sie die Tugend noch dazu nahmen, die auf jedes derselben wirkt, und sich dessen auf eine schickliche Art bedient, glaubten sie daraus ein vollkommenes und ganz vollständiges Leben zu Stande zu bringen, und jene Uebereinstimmung, die der Natur wirklich zuträglich und entsprechend ist, herzustellen. Sie ahmten nicht denen nach, welche der Erde entspringen und wieder auf sie herunterfallen; nein, sie machten sich nicht solcher Verwirrung, solcher Widersprüche schuldig, daß sie eben dieselben Dinge annehmlich und doch nicht wählbar, angemessen und doch nicht gut, unnütz und doch brauchbar, uns nichts angehend und doch Prinzipien der Pflichten genannt hätten. So wie die Lehre dieser Männer war, so war auch ihr Leben; ihre Handlungen und Reden stimm-

29) Amyot hat hier für παρα την Φυσιν gelesen κατα την Φυσιν, da er übersetzt: ce qui est selon la nature. Nach dem Folgenden ist auch diese Veränderung nothwendig.

stimmten vollkommen mit einander überein. Die Schule der Stoiker hingegen gleicht jenem Weibe beym Archilochus, welches heimtückisch in der einen Hand Wasser, in der andern Feuer trägt. Durch einige Lehrsätze zieht sie die Natur an sich, durch andere stößt sie sie wieder zurück; oder, um deutlicher zu reden, ihren Werken und Handlungen nach hält sie sich an das, was der Natur gemäß ist, als gut und wählbar, aber durch ihre Ausdrücke und Redensarten verwirft und beschimpft sie es, als etwas gleichgültiges, das der Tugend zur Glückseligkeit unbrauchbar ist. Da alle Menschen überhaupt sich das Gute als erfreulich, wünschenswerth, beglückend, von grösster Würde sich selbst genug, und nichtsbedürftig denken, so betrachte nun einmal das Gute der Stoiker und halte es mit jenem zusammen. Hältst du es wohl für etwas erfreuliches, den Finger verständig auszustrecken? Ist es wünschenswerth, auf eine verständige Art gefoltert zu werden? Ist derjenige glücklich, der sich bedächtlich vom Felsen herunterstürzt? Besteht darin die grösste Würde, das, was die Vernunft oft vorzieht, um des nicht guten willen, fahren zu lassen? Ist das vollkommen und sich selbst genug, bey dessen Anwesenheit diejenigen, die der gleichgültigen Dinge nicht theilhaftig werden, nicht länger leben mögen?

Aber es giebt noch einen andern Grundsatz der Stoiker, durch welchen die Gewohnheit noch

mehr beeinträchtiget wird, da er ihr die ächten Begriffe, wie rechtmäßige Kinder, raubt und entwendet, und dafür andere unächte, wilde und unnatürliche unterschiebt, die sie statt jener auffaugen und lieb gewinnen soll; und dieß noch dazu in der Lehre von den guten und bösen, den wählbaren und fliehenswürdigen, den angemessenen und fremden Dingen, von welchen man eine deutlichere und richtigere Kenntniß haben muß, als von warmen und kalten oder weißen und schwarzen Gegenständen, weil die Vorstellungen der letzteren erst durch die Sinne von außen hereindringen, jene aber mit dem in uns selbst liegenden Guten einen verwandten Ursprung haben. Allein die Stoiker, welche die Spitzfündigkeiten der Dialektik auf den Lehrpunkt von der Glückseligkeit anwenden, und diesen eben so wie den Pseudomenos oder Kyrieuon 30) behandeln, haben noch keinen einzigen Zweifel darin gehoben, wohl aber tausend hineingetragen. So weiß jedermann, daß unter zwey Gütern, von welchen das eine Zweck, das andere nur Mittel zum Zwecke ist, der Zweck allemal wichtiger und vollkommener ist. Auch Chrysippus sieht den Unterschied ein, wie aus dem dritten Buche über die guten Dinge erhellet. Denn er stimmt dort denjenigen bey, welche

30) Künstliche Schlußarten oder Vexierschlüsse, deren schon oben gedacht worden.

che die Kenntniß oder Wissenschaft für einen Zweck halten, und auch in dem Werke über die Gerechtigkeit erklärt er, wenn man das Vergnügen zum Zwecke mache, so glaube er nicht, daß die Gerechtigkeit erhalten werden könne; wohl aber, wenn man es nicht zum Zwecke, sondern nur zu einem Gute mache. Ich halte nicht für nöthig, dir die Stelle mit seinen eigenen Worten anzuführen, da das dritte Buch über die guten Dinge überall leicht zu haben ist. Wenn sie nun wieder behaupten, mein Freund, daß ein Gut weder größer noch kleiner als das andere, und dasjenige, das kein Zweck ist, demjenigen, welches Zweck ist, ganz gleich sey, so streiten sie offenbar nicht blos mit den gemeinen Begriffen, sondern auch mit ihren eigenen Grundsätzen. Auf der andern Seite, wenn unter zwey Uebeln, das eine, sobald es sich einfindet, uns schlimmer macht, das andere uns zwar schadet, aber doch nicht verschlimmert, so muß man, denke ich, denjenigen Schaden für den ärgsten halten, durch den wir auch noch schlimmer werden. Chrysippus räumt nun zwar ein, daß es gewisse Arten von Furcht, Traurigkeit und Betrug gebe, die uns schaden, ohne uns doch schlimmer zu machen; aber lies nur das erste Buch des gegen Plato geschriebenen Werks über die Gerechtigkeit. Denn auch in anderer Rücksicht ist es der Mühe werth, die darinn herrschende Redseligkeit des Mannes kennen zu lernen, die sich an allen Dingen, an

allen

allen Lehrsätzen, eigenen sowohl als fremden, vergreift. So ist es zum Beyspiel wider den gemeinen Begriff, daß dem menschlichen Leben ein doppelter Endzweck und Ziel vorgesteckt sey, und daß nicht alles, was wir thun, sich auf einen einzigen Punkt beziehe. Noch mehr aber streitet es mit jenem Begriffe, daß jede unserer Handlungen sich auf etwas ganz anders als das, was der Zweck ist, beziehen soll. Aber sie müssen freylich das eine oder das andere annehmen. Denn wenn die der Natur nach ersten Dinge nicht für sich wählbar und annehmlich sind, 31) so sind sie auch nicht der letzte Zweck, sondern die auf richtigen Schlüssen beruhende Wahl und Annahme derselben, und daß jeder alles, was an ihm ist, thue, um die der Natur nach ersten Dinge zu erlangen, und so muß alles, was geschieht, nur darauf Beziehung haben, jener Dinge, die der Natur nach die ersten sind, theilhaftig zu werden. Denn wenn sie glauben, daß sie, auch ohne

31) So habe ich diese corrupte Stelle nach Amyot, wiewohl mit einiger Abweichung, die der Zusammenhang nothwendig zu machen schien, zu ergänzen gesucht. Ueberhaupt ist alles das Folgende bis ans Ende des ersten Theils der Abhandlung äußerst verdorben, so daß auch der sel. Reiske keine Lust gehabt hat, das übrige durchzugehen, und mit Anmerkungen zu versehen. Man wird es also hoffentlich dem Uebersetzer nicht zur Last legen, wenn nicht alles deutlich und verständlich seyn sollte.

nach der Erlangung dieser Dinge zu streben, oder sie zur Absicht zu haben, den Endzweck erreichen, so muß die Wahl derselben sich auf etwas anders beziehen, nicht aber auf diese Dinge selbst. Der Zweck ist nämlich, jene Dinge auf eine verständige Art zu wählen und zu nehmen; sie selbst aber haben, so wie ihr Besitz, wenig auf sich, sie sind gleichsam nur als eine Materie anzusehen, deren Werth in der Fähigkeit, gewählt zu werden, liegt. Dieß ist, dünkt mich, nicht nur der Sinn des Ausdrucks, sondern sie sagen das auch selbst in ihren Schriften, wenn sie den Unterschied angeben.

Diadum. Nun du weißest doch recht schön darzustellen, was die Stoiker hierüber sagen, und wie sie es sagen; aber erwäge nun noch, daß es ihnen dabey eben so geht, wie denjenigen, die über ihren Schatten hinweg springen wollen. Sie lassen diese Ungereimtheit nicht hinter sich, sondern führen sie zugleich mit dem Räsonnement immer weiter fort, so daß sie am Ende von dem gemeinen Begriffe ganz entfernt wird. Wenn einer behauptete, der Bogenschütze thue alles, was an ihm ist, nicht, um das Ziel zu treffen, sondern um alles, was an ihm ist, zu thun, so würde er Räthsel und abentheuerliche Dinge zu sagen scheinen. Eben so abgeschmackt ist es, wenn jene höchst albernen Schwätzer darauf bestehen, daß nicht die Erlangung der naturgemäßen Dinge Zweck des Strebens nach den naturgemäßen Dingen sey, sondern

das Nehmen und Wählen derselben, oder daß das Streben und das Verlangen eines jeden nach Gesundheit nicht das Gesundseyn zum Zweck habe, sondern im Gegentheil das Gesundseyn sich auf das Streben und Verlangen darnach beziehe. Und wenn sie nun das Spazierengehen, das laute Reden, ja wohl gar die chirurgische Operation und den klugen Gebrauch der Arzeneymittel zu Zwecken der Gesundheit, nicht diese zum Zwecke jener machen, klingt das nicht eben so possierlich, als wenn man sagen wollte: Wir speisen, um zu schlachten oder um uns zu baden? Ja dieß würde doch nur, um genauer zu rede, eine einmal eingeführte Gewohnheit verändern, und die übliche Ordnung stören; aber die Behauptung der Stoiker hat eine gänzliche Umkehrung und Verwirrung aller Dinge zur Folge. Wir suchen also zu gehöriger Zeit spazieren zu gehen, nicht, um die Verdauung zu befördern; nein, um zu gehöriger Zeit spazieren zu gehen, befördern wir die Verdauung. So hat ja wohl gar die Natur der Nießwurz wegen die Gesundheit, nicht der Gesundheit wegen die Nießwurz hervorgebracht? Denn was bleibt ihnen, um das Maas der Ungereimtheit voll zu machen, sonst noch übrig, als dergleichen Sätze anzunehmen? Was ist wohl für ein Unterschied zwischen dem, der behauptet, daß die Gesundheit der Arzeneymittel, nicht die Arzeneymittel der Gesundheit wegen da sind, und

zwischen dem, der die Auswahl in Absicht der Arzeneymittel, ihrer Zusammensetzung und Anwendung für annehmlicher hält als die Gesundheit selbst; oder vielmehr, der diese ganz und gar nicht für annehmlich hält, und den Zweck in die Beschäftigung mit jenen setzt; der das Verlangen für den Zweck des Besitzes, nicht den Besitz für den Zweck des Verlangens erklärt? „Ja, sagen sie, das Verlangen setzt allemal „Weisheit und richtige Vernunftschlüsse voraus.“ Allerdings, werden wir antworten, wenn es auf die Erreichung und den Besitz dessen, was es sucht, als Zweck abzielt; außerdem entzieht es sich selbst die richtigen Vernunftschlüsse, da es alles thut, um das zu erreichen, dessen Erreichung weder rühmlich noch beglückend ist.

Lampr. Da wir einmal auf diesen Punkt gekommen sind, so könntest du auch sagen, daß nichts so sehr dem gemeinen Begriffe zuwider sey, als zu behaupten, daß man das Gute begehre und aufsuche, ohne einen Begriff davon bekommen oder gehabt zu haben. Denn du siehst, wie Chrysippus selbst den Ariston damit in die Enge treibt, daß man sich die Gleichgültigkeit der Dinge, da sie weder zum Guten noch zum Bösen gehören, denken könne, ehe noch das Gute und Böse gedacht worden. Auf solche Art folgt ja, daß die Gleichgültigkeit vorher existirt, wenn man sich dieselbe nicht denken kann, ohne daß vorher das

Gute

Gute gedacht worden, welches doch nichts anders ist als das Gute allein. Betrachte aber einmal diese Gleichgültigkeit, die die Stoiker abläugnen und eine Uebereinstimmung nennen, wie und woher sie gemacht hat, daß das Gute gedacht wird. Denn wenn es ohne das Gute nicht möglich ist, die Gleichgültigkeit in Absicht des nicht Guten zu denken, so kann noch weit weniger die Wissenschaft der guten Dinge demjenigen eine Vorstellung geben, der das Gute nicht vorher gedacht hat; so wie die Kunst, die sich mit gesunden und ungesunden Dingen beschäftiget, sich nicht eher denken läßt, bis man von diesen Dingen selbst einen Begriff bekommen hat, so kann man sich auch von der Wissenschaft der guten und bösen Dinge keine Vorstellung machen, ohne daß man sich vorher die guten und bösen Dinge selbst gedacht hat. Was ist nun das Gute? Nichts anders, als die Weisheit. Und was ist die Weisheit? Nichts anders als die Wissenschaft des Guten. Nun wahrlich, da findet sich in ihrem Raisonnement Jupiters Korinthus 32) häufig genug; denn die Umdrehung der Mörser-

32) Ein Sprüchwort, das man von Dingen zu brauchen pflegt, die zu oft wiederholt wurden. Pindarus braucht es am Ende der 7ten vermischten Hymne. Auch beym Aristophanes kömmt es einigemal vor.

keule 33) laß nur für dießmal weg, weil man sonst diese Vergleichung zu beißend finden möchte, wiewohl sichs mit ihrem Raisonnement eben so verhält, wie mit der Mörserkeule. Denn es ergiebt sich daraus, daß der Begriff des Guten die Weisheit selbst voraussetzt, und umgekehrt die Weisheit in dem Begriffe des Guten zu suchen ist, daß man also immer das eine aus dem andern hervorsuchen muß — — — 34)

Es läßt sich auch noch auf eine andere Art wahrnehmen, daß ihr Räsonnement die gemeinen Begriffe nicht nur verdreht, sondern gänzlich umkehrt, und sie auf ein bloßes Nichts zurückführt. Zum Wesen des Guten machen sie die auf richtigen Schlüssen beruhende Wahl der naturgemäßen Dinge. Nun aber giebt es keine auf richtigen Schlüssen beruhende Wahl, die auf einen

33) Ein ähnliches Sprüchwort, das ungefähr das bedeuten mag, was heutiges Tages in der Logik petitio principii heißt.

34) Die folgenden Worte αναλειπομενος — μη δυναμενου sind durchaus verdorben, und so beschaffen, daß kein verständlicher Sinn sich heraus bringen läßt. Amyot hat sie auf folgende Art übersetzt: Estant forcé de poursuiver toujours l'un par l'autre y ayant défectuosité en l'une et en l'autre et implication de contrariété en ce qu'il faut toujours entendre devant ce qui ne peut estre entendu à part.

einen gewissen Zweck gehet, wie vorhin gesagt worden. Was ist also der Zweck? Nichts anders, sagen sie, als bey den Wahlen der naturgemäßen Dinge richtig zu schließen. Fürs erste nun geht dadurch der Begriff des Guten ganz verlohren. Denn dieß richtige Schließen bey den Wahlen ist doch immer nur eine zufällige Sache, die von der Fertigkeit richtig zu schließen abhängt; wenn wir also genöthiget sind, diese Fertigkeit vom Zwecke, den Zweck aber nicht ohne diese Fertigkeit zu denken, so kommen wir endlich um den Begriff beyder. Zweytens, und dieß ist noch weit wichtiger, müßte auch nach einem höchst billigen Grunde die auf richtigen Schlüssen beruhende Wahl eine Wahl guter, nützlicher und zur Erreichung des Zwecks dienlicher Dinge seyn. Denn Dinge auszuwählen, die weder nützlich, noch schätzbar, noch überhaupt wählenswerth sind, wie gehören dazu richtige Schlüsse? So soll denn, wie sie selbst wollen, die auf richtigen Schlüssen beruhende Wahl auf solche Dinge gehen, die für die Glückseligkeit Werth haben. Siehe nun, auf was für einen herrlichen und wichtigen Hauptpunkt dieses ihr Räsonnement hinausläuft. Zweck ist nämlich, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der Dinge, die für die Glückseligkeit einen Werth haben. Aber, mein Freund, diese Sprache, diese Art zu reden, muß wohl in deinen Ohren sehr fremd und seltsam klingen?

Diadum. Das ist wohl wahr; doch möchte ich gerne noch hören, wie sich das alles endiget?

Lampr. Nun so mußt du desto genauer Achtung geben. Denn es ist nicht jedes Sache, dieses Räthsel zu verstehen. Höre zu und antworte mir. Zweck ist also, nach ihrer Meynung, das richtige Schließen bey der Wahl der naturgemäßen Dinge.

Diadum. Ja, das sagen sie.

Lampr. Wählen sie denn diese naturgemäßen Dinge, in so fern sie gut sind, oder in so fern sie gewisse Vorzüge haben, oder in so fern sie beförderlich sind?

Diadum. Doch wohl des letztern wegen. 35)

Lampr. Wozu denn aber? Zur Erreichung des Endzwecks, oder zu einer andern Sache?

Diadum. Das glaube ich nicht, sondern zur Erreichung des Endzwecks.

Lampr. Da siehst du denn deutlich genug, was daraus folgt, nämlich, daß das richtige Schließen Zweck ist, und daß diese Leute keine andere Glückseligkeit haben und kennen als diese gepriesene Richtigkeit der Schlüsse bey der Wahl der vorzüglichen Dinge. Indeß glauben einige, daß diese Widerlegung nur den Antipater, nicht die ganze Schule treffe; denn dieser habe sich, als er

35) So hat Amyot den Dialog geordnet, und die Lücke ausgefüllt. Ich habe geglaubt, ihm in diesen Verwirrungen folgen zu müssen.

er von Karneades in die Enge getrieben wurde, hinter diesem leeren Geschwätze zu verstecken gesucht.

Auch das, was in der Schule der Stoiker über die Liebe gegen die gemeinen Begriffe gelehrt wird, ist durchaus ungereimt. Häßlich sind nämlich, wie sie sagen, die Jünglinge, in sofern sie lasterhaft und thöricht sind; schön hingegen sind nur die weisen. Diese schönen Jünglinge aber werden von Niemanden geliebt, und sind auch nicht liebenswürdig. Doch ist das noch nicht das seltsamste, sondern sie behaupten überdieß, daß, wer einen häßlichen Jüngling gelieht hat, sogleich davon absteht, wenn derselbe schön geworden ist. Nun wer kennt wohl eine Liebe von der Art, die bey einer sichtbaren Häßlichkeit des Körpers sowohl als der Seele entsteht und fortdauert, dann aber, wenn Schönheit verbunden mit Weisheit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit sich einfindet, gleich aufhört und verlischt? Solche Leute sind in meinen Augen den Mücken ähnlich, welche sich an Weinschaum und Essig ergötzen, aber den guten trinkbaren Wein verabscheuen und davon wegfliegen. Was sie von dem sogenannten Anschein der Schönheit sagen, der die Liebe erregen soll, das hat gar keine Wahrscheinlichkeit. Denn bey den Häßlichsten kann doch nicht wie bey den schönsten ein Anschein der Schönheit statt finden, wenn anders, wie sie sagen, die Verderbtheit des Charakters

rakters auch die äußere Gestalt anfüllt. Und wie ungereimt klingt es nicht, wenn sie sagen, 36) der Häßlichste sey deßwegen liebenswürdig, weil man von ihm die Erwartung habe, daß er noch einst die Schönheit erlangen könne, und wenn er nun sie besitzt, wenn er schön und gut geworden ist, von Niemanden mehr geliebet werde? Die Liebe, sagen sie, ist die Jagd eines Jünglings, der noch nicht vollkommen, aber doch mit Anlagen zur Tugend begabt ist. Und was thun wir nun anders, mein Bester, als daß wir die Irrthümer dieser Schule widerlegen, die nicht nur durch unwahrscheinliche Dinge, sondern auch durch ungewöhnliche Ausdrücke unsre gemeinen Begriffe verkehrt und ihnen Gewalt anthut? Denn Niemand hat es den Weisen verwehret, ihre Neigung auf Jünglinge zu werfen, wenn auch gleich alle Männer und Weiber unter Liebe das verstehen, was dort von den Freyern der Penelope gesagt wird:

Allen erbebten die Knie' und in Wollust
schmachtet ihr Herz hin,
Jeder wünscht' und gelobte, der Königin
Lager zu theilen. 37)

Oder

36) Dieß habe ich dem Zusammenhange gemäß hinzugesetzt. Die Worte des Textes sind hier unübersetzbar.

37) Im 18ten Buch der Odyssee, V. 211. f. Amyot hat die Lücke, die hier im Texte ist, trefflich ergänzt, und ich bin ihm ohne Bedenken gefolgt.

Oder was Jupiter von der Juno sagt:

Denn so sehr hat keine der Göttinnen oder der Weiber
Je mein Herz im Busen mit mächtiger Glut mir bewältigt. 38)

Siehe, mein Freund, in einen solchen Zustand haben sie die Sittenlehre versetzt, daß man mit Recht von ihr sagen kann:

Nur Wirrwarr ists und Trug, da ist auch nichts Gesundes. 39)

Und dennoch hegen sie von andern Schulen eine sehr schlechte Meynung, und nehmen sie immer herum, nicht anders, als wenn sie selbst die einzigen wären, die die Natur und Gewohnheit aufrecht erhalten, und darüber so wie sich gehört philosophiren. Allein die Natur 40) wendet sich unwillig von ihnen weg, und weiß durch die Begierden, Nachstrebungen und Neigungen jedes dahin zu leiten, wohin es gehört; die Gewohnheit aber, so geschmeidig und nachgiebig sie auch sonst ist, hat von der Dialektik nicht den geringsten

38) Im 14ten Buch der Iliade, V. 315. f.
39) Aus Euripides Andromache, V. 448.
40) So viel sieht man wohl aus dem folgenden ἡ δὲ συνηθεια, daß hier ἡ μεν Φυσις hineingesetzt werden muß; aber die übrigen Corruptelen lassen sich ohne Hülfe besserer Manuscripte nicht heben. Ich habe so viel möglich den Zusammenhang anzugeben gesucht.

ringsten Nutzen und Vortheil gehabt, vielmehr ist sie, wie ein krankes Gehör, durch leere Töne mit Dunkelheit und Unverständlichkeit angefüllt worden. Doch, wenn es dir gefällt, wollen wir davon bey einer andern Gelegenheit weiter sprechen, für jetzt aber die Naturlehre der Stoiker, die nicht weniger als die Lehre vom Zwecke die gemeinen Begriffe verwirret, nach den ersten und vorzüglichsten Punkten durchgehen.

Ueberhaupt ist es ungereimt und wider den gemeinen Begriff, zu sagen, daß das, was nicht ist, dennoch sey, und daß Wesen, die nicht da sind, existiren; und so ist nichts ungereimter, als was die Stoiker vom Universum behaupten. Sie setzen nämlich einen endlosen leeren Raum außen um die Welt herum und sagen, das Universum sey weder Körper noch unkörperlich. Daraus folgt denn, daß das nicht Existirende das Universum sey; denn sie nennen nur die Wesen, die existiren, Körper. Und da es dem Existirenden eigen ist, zu wirken, und zu leiden, das Universum aber nicht existirend ist, so kann dieses auch weder wirken noch etwas leiden. Eben so wenig wird das Universum an einem Orte seyn; denn ein Körper ist es doch wohl nur, der einen Ort einnimmt. Eben denselben Ort pflegt dasjenige einzunehmen, was bleibt; also kann das Universum nicht bleiben, weil es keinen Ort einnimmt. Auch bewegt es sich nicht von selbst oder

zuerst, weil Bewegung einen Ort und einen gewissen Raum voraussetzt. Ferner, was Bewegung hat, muß entweder sich selbst bewegen, oder von etwas anderm bewegt werden. Was sich von selbst bewegt, hat gewisse Neigungen in Absicht der Schwere und Leichtigkeit. Nun sind Schwere und Leichtigkeit Verhältnisse, oder Kräfte, oder doch gewiß Verschiedenheiten eines Körpers. Das Universum aber ist kein Körper, also folgt nothwendig, daß das Universum weder schwer noch leicht ist, auch nicht von selbst ein Prinzip der Bewegung hat. Aber auch von etwas anderem kann das Universum nicht bewegt werden, weil nichts anderes als das Universum existirt. Also sind sie genöthigt zu sagen, daß das Universum weder bleibe noch sich bewege. Ueberhaupt, wenn man nach ihrer Meynung das Universum nicht einen Körper nennen darf, aber Himmel, Erde, Thiere, Pflanzen, Menschen und Steine Körper sind, so wird das, was kein Körper ist, Körper zu Theilen haben, und existirende Dinge werden Theile des nicht Existirenden seyn; das nicht Schwere, wird schwere, das nicht Leichte, Leichte Theile haben, Lehren, die mehr als selbst Träume den gemeinen Begriffen zuwider sind.

Ferner ist nichts so einleuchtend, nichts den gemeinen Begriffen so gemäß, als der Satz: **was nicht beseelt ist, das ist unbeseelt, und umgekehrt, was nicht unbeseelt ist, das ist beseelt.**

Aber

Aber diese ausgemachte Wahrheit stoßen die Stoiker gänzlich um, wenn sie annehmen, daß das Universum weder beseelt noch unbeseelt sey. Uebers dieß denkt sich Niemand das Universum, dem kein einziger Theil fehlt, als unvollkommen; aber diese sagen, das Universum sey nicht vollkommen, denn das Vollkommene sey bestimmt, das Universum aber der Endlosigkeit wegen unbestimmt. Also giebt es nach ihrer Meynung etwas, das weder unvollkommen noch auch vollkommen ist. Das Universum ist ferner auch weder ein Theil — denn nichts ist größer als dasselbe, — noch ein Ganzes, wie sie sagen, weil das Ganze nur von etwas geordnetem prädicirt werde; das Universum aber sey der Endlosigkeit wegen unbestimmt und ungeordnet. Demnach ist weder etwas anders Ursache des Universums, — denn außer dem Universum existirt nichts anderes — noch das Universum Ursache von etwas anderm, ja auch nicht von sich selbst, weil es seiner Natur nach nicht wirken kann, eine Ursache aber allemal Wirkung voraussetzt.

Man frage nun einmal alle Menschen auf der Erde, was sie sich unter dem Nichts denken, oder was für einen Begriff sie sich von dem Nichts machen. Werden sie nicht antworten: Was weder eine Ursache hat, noch eine Ursache ist, was weder ein Ganzes noch ein Theil, weder vollkommen noch unvollkommen, weder beseelt noch unbeseelt ist, was weder sich bewegt, noch bleibt,

noch

noch existirt, was weder ein Körper noch unkörperlich ist, nur dieß und keine andere Sache ist das Nichts? Wenn also die Stoiker allein das, was alle andere Menschen vom Nichts prädiciren, dem Universum beylegen, so ist es offenbar, daß sie Nichts und Universum für einerley halten. Demnach muß man auch die Zeit, das Prädicat, das Axiom, die Verbindung, die Verknüpfung ein Nichts nennen, Ausdrücke, die sie mehr als alle andere Philosophen brauchen, die aber nach ihrer Meynung nicht existiren. Daß jedoch das, was wahr ist, nicht seyn und existiren, sondern nur begriffen werden, begreiflich und glaubwürdig seyn soll, geht dieß nicht noch über alle Ungereimtheit hinaus? Allein, weil dieser Streit mehr in die Logik zu gehören scheint, so wollen wir nun zu andern Materien fortgehen, die der Naturlehre mehr eigen sind.

Da sie selbst behaupten und lehren:

Zeus ist der Anfang, Zeus das Mittel,
er Schöpfer von allem —

so sollten sie doch vor allen Dingen die Begriffe von den Göttern, wenn ja Irrthümer oder Verwirrungen darinn liegen, reinigen und berichtigen; oder, wenn sie dieß nicht können, wenigstens einem jeden die Meynungen, die er nach den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes von der Gottheit gefaßt hat, ungestört lassen.

Von heute sind sie nicht, auch nicht von gestern her.
Sie galten stets; wenn sie entstanden sind, weiß keiner. 41)

Allein die Stoiker fangen gleichsam von der Vesta an, diesen uralten und von den Vätern ererbten Glauben an die Götter zu vernichten, und lassen uns beynahe keinen einzigen dieser Begriffe rein und unverfälscht. Denn wo ist außer ihnen ein Mensch, oder je einer gewesen, der sich nicht unter der Gottheit ein ewiges und unvergängliches Wesen denkt? Was wird in den gemeinen Begriffen einstimmiger und lauter bekennet, als dieses:

Dort erfreuen sich täglich die seligen Uranionen 42) —

Und:

— — Denn gar nicht ähnlichen Sinnes
Sind unsterbliche Götter und erdumwandelnde Menschen 43) —

Desgleichen: „Die Götter sind frey von Krankheit und Alter, sie drückt keine Noth, sie fürchten nicht die Ueberfahrt des schrecklichbrausenden Acherons?“ 44) Man kann wohl vielleicht wilde

41) Aus Sophokles Antigone, V. 456. f.
42) Aus dem 6ten Buch der Odyssee, V. 46.
43) Aus dem 5ten Buch der Iliade, V. 442.
44) Eine Stelle aus Pindarus, die auch schon in der Abhandlung über den Aberglauben, Th. 2. S. 152. und über die Liebe, Th. 6. S. 274. angeführt worden.

wilde und barbarische Völker finden, die von Gott gar nichts wissen; aber es hat noch keinen Menschen gegeben, der sich einen Gott gedacht und ihn nicht auch für unvergänglich gehalten hätte. Selbst jene sogenannten Atheisten, Theodorus, Diagoras und Hippo, 45) haben es nicht gewagt zu behaupten, daß die Gottheit vergänglich oder sterblich sey; sie glaubten nur nicht, daß etwas unvergänglich seyn könne, und läugneten also das Daseyn eines unvergänglichen Wesens, aber den Begriff von Gott ließen sie unangetastet. Chrysippus und Kleanthes hingegen, die durch ihre Lehre, so zu sagen, Himmel, Erde, Luft und Meer mit Göttern angefüllt haben, gönnen gleichwohl keinem einzigen von so vielen die Ewigkeit und Unvergänglichkeit, außer dem Jppiter allein, in welchen, wie sie sagen, alle die andern verzehret werden, so daß auch dieser, in so fern er vernichtet, nicht viel besser

45) Diagoras, von Melus, soll ein Sklave und Schüler des Demokritus gewesen seyn. Er lebte um die 90ste Olympiade, und wurde als ein Gotteslängner aus Athen verbannt. Theodorus von Kyrene lebte später um die 120ste Olympiade, und gehörte zur kyrenischen Sekte. Sein Lebenswandel stimmte mit seinen ruchlosen Grundsätzen überein. Hippon war von Rhegium bürtig, man weiß aber nicht, wann er eigentlich gelebt hat. Auch Aelian rechnet ihn im 2ten B. 31. K. der vermischten Geschich. unter die Atheisten.

daran ist, als wenn er selber vernichtet würde. Denn beydes ist ein Beweis von Schwäche, es mag nun ein Wesen durch Verwandlung in das andere aufgelöst, oder durch andere in ihm aufgelöste Wesen genähret und erhalten werden.

Dieß alles braucht man nicht erst, wie viele andere Ungereimtheiten, durch Schlüsse und Folgerungen aus ihren Grundsätzen herzuleiten; in ihren Schriften über Götter, Vorsehung, Verhängniß und Natur sagen sie es laut und ausdrücklich, daß alle Götter entstanden sind, und auch durch das Feuer wieder vergehen werden, daß sie also, wie wächserne oder zinnerne Bilder, schmelzbar sind. Nun ist es dem gemeinen Begriffe eben so sehr zuwider, daß ein Gott sterblich, als daß ein Mensch unsterblich sey; oder vielmehr, ich sehe nicht ein, was noch zwischen Gott und Mensch für ein Unterschied seyn soll, wenn auch Gott nur ein vernünftiges und vergängliches Wesen ist. Wollen sie uns etwa den weisen und scharfsinnigen Einwurf machen, der Mensch sey sterblich, Gott nicht sterblich, sondern vergänglich, so siehe nun, was daraus für Ungereimtheiten folgen. Denn sie müssen entweder sagen, daß Gott zugleich unsterblich und vergänglich, oder daß er weder sterblich noch unsterblich sey. Warlich, ärgere Ungereimtheiten gegen den gemeinen Begriff lassen sich nicht einmal mit Fleiß und Vorsatz erdichten. Ich rede aber nur von andern;

dern; denn was die Stoiker betrifft, so ist nichts so ungereimt und widersinnig, was sie nicht gesagt oder versucht hätten.

Um die allgemeine Verbrennung zu erhärten, behauptet Kleanthes, daß nicht nur die Sonne den Mond und die übrigen Sterne sich selbst gleich machen und in sich verwandeln, sondern auch die Sterne, als Götter, zu ihrer eigenen Auflösung der Sonne behülflich seyn werden. Allein wenn die Götter selbst zur Verbrennung behülflich sind, so ist es ja wohl höchst lächerlich, sie unserer Wohlfahrt wegen anzurufen, und für Retter der Menschen zu halten, da es ihre Natur mit sich bringt, daß sie selbst ihren Untergang und ihre Auflösung beschleunigen. Gleichwohl lassen die Stoiker gegen Epikurus nichts unversucht, und schreyen über ihn Ach und Wehe, weil er durch Aufhebung der Vorsehung den Begriff von den Göttern ganz verwirrt. Denn man müsse sich Gott nicht nur unsterblich und selig, sondern auch menschenfreundlich, sorgsam und wohlthätig denken. Das ist freylich wahr; aber wenn die, die alle Vorsehung läugnen, den Begriff von Gott aufheben, was thun denn diejenigen, welche annehmen, daß die Götter zwar für uns sorgen, aber uns nichts nützen; daß sie Geber nicht guter, sondern gleichgültiger Dinge sind, indem sie uns nicht Tugend, wohl aber Reichthum, Gesundheit, Nachkommenschaft und andere solche Dinge ver-

leyhen, deren keins nützlich, ersprießlich, wählbar oder zuträglich ist? Oder läßt sich da nicht sagen, daß jene zwar die Begriffe von den Göttern aufheben, diese aber sie schänden und lächerlich machen, wenn sie den einen Gott Fruchtgeber, den andern Geburtshelfer, diesen Vorsteher der Arzeneywissenschaft, jenen Beschützer der Wahrsagerkunst nennen, da doch Gesundheit, Nachkommenschaft, Fruchtbarkeit nicht gute, sondern gleichgültige, und für den, der sie empfängt, unnütze Dinge sind.

33) Der dritte Punkt des Begriffs von den Göttern ist, daß die Götter sich von den Menschen durch nichts so sehr unterscheiden, als durch Glückseligkeit und Tugend. Allein nach Chrysippus Meynung bleibt ihnen auch nicht einmal dieser Vorzug übrig. „In Absicht der Tugend, „sagt er, hat Jupiter nichts vor dem Dion „voraus. Jupiter und Dion haben, als Weise, „von einander auf gleiche Art Nutzen, wenn der „eine des andern Bewegung empfindet. Dieß ist „das Gute, welches die Menschen von den Göttern, „und die Götter von den weise gewordenen Menschen haben, sonst aber kein anderes.“ Sie sagen ferner, der Mensch, der den Göttern an Tugend nicht nachstehe, gebe ihnen auch an Glückseligkeit nichts nach; ja der Elende, der wegen Krankheit und Gebrechen des Körpers sich selbst das Leben nimmt, sey eben so glücklich als Jupiter,

der

der Retter, wenn er nur weise wäre. Allein ein solcher Mensch lebt nicht auf der Erde, und hat auch nie gelebt; dagegen giebt es Millionen höchst unglücklicher Menschen in Jupiters Staate, in einem Reiche, das auf das beste und schönste verwaltet wird. Was kann nun wohl dem gemeinen Begriffe mehr entgegen seyn, als daß wir, während Jupiter so gut als möglich ist, regieret, so unglücklich und elend als es nur möglich ist, seyn sollen? Wenn er nun, was doch nicht einmal zu sagen erlaubt ist, nicht mehr Retter, Befreyer und Abwender des Unglücks, sondern das Gegentheil von diesen schönen Beynamen seyn wollte, so ließe sich zu den schon vorhandenen Uebeln kein neues hinzufügen, weder in der Menge noch in der Größe, da, wie die Stoiker sagen, alle Menschen höchst unglücklich und elend leben, und das Laster so wenig eines Zusatzes als die Unglückseligkeit eines höhern Grades fähig ist.

34) Doch das ist das ärgste noch nicht. Sie schmälen auf Menander, weil er in einer seiner Comödien gesagt hat:

Des Unglücks größter Quell ist allzugroßes Glück —

denn dieß sey dem Begriffe zuwider. Aber sie selbst machen Gott, der doch gut ist, zum Prinzip aller Uebel. „Die Materie, sagen sie, hat „das Uebel nicht aus sich selbst hervorgebracht, „weil sie ohne Qualität ist, und alle Verschieden-

„heiten, die sie besitzt, von dem, der sie bewegte „und formte, erhalten hat.“ Nun aber ist es die in ihr befindliche Vernunft, die sie bewegt und formt, weil sie ihrer Natur nach sich selbst weder bewegen noch formen kann. Es folgt also nothwendig, daß das Böse, wenn es von Nichts herrührt, aus dem nicht existirenden entstanden ist, und wenn es von der bewegenden Ursache herkömmt, von Gott selbst hervorgebracht worden. Wenn die Stoiker glauben, daß Jupiter nicht über seine eigenen Theile Herr sey, noch sie seiner Vernunft gemäß braucht, so verstoßen sie gegen den gemeinen Begriff und erdichten sich ein Wesen, dessen mehreste Theile dem Willen nicht gehorchen, und ihre eigenen Wirkungen und Handlungen hervorbringen, zu welchen das Ganze weder Anreizung noch Ursache der Bewegung giebt. Denn unter allen den Geschöpfen, die eine Seele haben, ist keins so übel eingerichtet und zusammengesetzt, daß ohne seinen Willen die Füße fortschreiten, die Zunge Töne von sich geben, die Hörner stoßen und die Zähne beißen könnten. Aber bey Gott muß nothwendig fast alles dieß eintreffen, wenn die Lasterhaften, als Theile von ihm, wider seinen Willen lügen, Unfug treiben, sich einander berauben und ermorden. Und wenn nun, wie Chrysippus sagt, auch nicht der geringste Theil sich anders als nach Jupiters Willen bewegen kann, wenn jedes beseelte Wesen sich so verhalten

halten und bewegen muß, wie jener es führet, wendet, aufhält und einrichtet, so ist dieser Spruch heilloser noch als jener. Denn es wäre weit schicklicher zu sagen, daß tausend Theile, durch Jupiters Schwäche und Unvermögen gezwungen, wider dessen Natur und Willen viel Böses thun, als daß es keine Ausschweifung, keine Uebelthat gebe, an welcher Jupiter nicht Ursache wäre.

Ferner sagen die Stoiker, die Welt sey ein Staat; und die Bürger desselben seyen die Sterne. Ist dieß wahr, so giebt es darin auch wohl Zünfte und Magistrate, und so muß wohl die Sonne Bürgermeister, der Abendstern Rathsherr, und Merkur Polizeyaufseher seyn. Ich zweifle, ob Jemand, der sich mit Widerlegung solcher Lehrsätze und Meynungen abgiebt, ärgere Ungereimtheiten in der Naturlehre wird aufweisen können.

Ist es nicht auch eine Behauptung gegen den gemeinen Begriff, daß der Saame größer und mehr seyn soll, als das, was daraus erzeugt wird? Wir sehen ja, daß die Natur für alle Thiere, Pflanzen und Gewächse ganz kleine und oft kaum sichtbare Prinzipien zur Entstehung der größten Gegenstände empfängt. Sie bringt nicht nur aus dem Weizenkorne die Aehre, aus dem Weinkerne den Weinstock hervor, sondern sie weiß auch aus der Eichel, oder einem andern kleinen Kerne, der einem Vogel entfallen ist, den hohen

Stamm einer Eiche, einer Palme oder Fichte zu erschaffen, und gleichsam aus einem kleinen Funken die Entstehung zu entzünden und anzufachen. Daher soll auch Sperma 46) (Saame) so viel bedeuten, als eine Zusammenwickelung einer grösfern Masse in eine kleinere, und Physis (Natur), 47) eine Aufblasung oder Ausdehnung der von ihr geöffneten oder aufgelösten Verhältnisse und Zahlen. Aber nun sagen die Stoiker wieder, das Feuer sey der Saame der Welt, und nach der Verbrennung, wenn der Saame die Welt aus einem kleinen Körper in eine größere Masse, die sehr aufgeblasen ist, und noch einen ungeheuren Platz des leeren Raums einnimmt, auch vermöge ihres Wachsthums sich immer weiter ausdehnt, verwandelt hat, so fängt dann, nach geschehener Erzeugung, die Größe wieder an zu fallen und nachzulassen, weil die Materie bey der Entstehung sich setzt und in sich selbst zusammen zieht. 48)

Man

46) Σπερμα wird sonst hergeleitet von σπειρειν säen; nach dieser Erklärung aber muß es von σπειρ, v, zusammenwickeln herkommen.

47) Φυσις soll nämlich so viel seyn als εμφυσησις, Einblasung, oder Aufblasung, da es sonst von Φυειν, erzeugen, hervorbringen, hergeleitet wird.

48) Es hält schwer, aus dieser an sich dunklen und noch dazu ganz verdorbenen Stelle einen erträglichen Sinn aufzufinden.

Man hört oft von ihnen und lieſt auch in vielen ihrer Schriften, wie ſehr ſie gegen die Akademiker ſtreiten und ſchreyen, daß dieſe durch die nicht zu unterſcheidende Gleichheit alle Dinge verwirren, indem ſie zweyen Subſtanzen durchaus eine einzige Qualität 49) beylegen wollen. Gleichwohl giebt es keinen Menſchen auf der Welt, der dieſes nicht glaubt, und das Gegentheil nicht für ſeltſam und widerſinnig hält, daß eine Taube der andern Taube, eine Biene der andern Biene, ein Weizenkorn dem andern Weizenkorne, und, wie es im Sprüchwort heißt, eine Feige der andern Feige nicht zu jeder Zeit vollkommen gleich ſeyn könne. Aber das, was die Stoiker ſagen und erdichten, iſt in der That wider den gemeinen Begriff, daß nämlich Eine Subſtanz für ſich allein zwey Qualitäten habe, und daß eben dieſelbe Subſtanz, welche Eine Qualität beſonders hat, wenn noch eine andere hinzukömmt, beyde auf gleiche Weiſe annehme und behalte. Denn ſind in Einer Subſtanz zwey Qualitäten, ſo können ja ihrer auch drey, vier, fünf, und ſoviel einer nur will, darinn ſeyn; ich ſage nicht in ihren verſchiedenen Theilen, ſondern alle zuſammen, ſo viel

49) Plutarch bedient ſich hier einigemal des ungewöhnlichen Ausdrucks ὁ ποιὸς, von dem ich wie Xylander bekenne, daß ich ihn nicht verſtehe; ich habe ihn daher mit dieſem durch Qualität überſetzt. Amyot ſagt dafür le qualifié.

viel ihrer nur seyn mögen, in der ganzen Substanz. Nun behauptet Chrysippus, Jupiter und die Welt sey dem Menschen, die Vorsehung aber der Seele gleich. Nach geschehener Verbrennung nun begebe sich Jupiter, der unter allen Göttern allein unvergänglich ist, zur Vorsehung, und dann bleiben beyde zusammen immerfort in der einzigen Substanz des Aethers. Doch wir wollen für jetzt die Götter verlassen, mit dem Wunsche, daß sie den Stoikern gemeinen Menschenverstand und eine mit andern übereinstimmende Denkart verleyhen mögen, und nur noch sehen, was sie von den Elementen lehren.

Es ist ungereimt und ganz wider den gemeinen Begriff, daß ein Körper der Ort des andern Körpers sey, und daß ein Körper durch den andern Körper gehe, da weder der eine noch der andere etwas leeres enthält, sondern das Volle in das Volle eindringen, und das, was seiner zusammenhangenden Theile wegen weder einen Zwischenraum noch Platz enthält, das sich einmischende aufnehmen muß. Allein die Stoiker drängen in Eins nicht etwa nur Eins, Zwey, Drey oder Zehn zusammen; nein sie werfen alle Theile der zerstückelten Welt in das erste das beste Eins, und sagen dabey, daß der kleinste sinnliche Gegenstand den größten, der eindringen will, aufnehmen werde. Mit solcher Dreistigkeit machen sie, wie in vielen andern Fällen, das, was sich

schon

schon' von selbst widerlegt, zu einem Lehrsatze, weil sie immer gern Meynungen annehmen, die mit den gemeinen Begriffen streiten. Denn diesem Grundsatze zufolge müssen sie gleich eine Menge seltsamer und abentheuerlicher Dinge zugeben, wenn sie glauben, daß ganze Körper mit ganzen Körpern vermischt werden, unter andern auch, daß drey Dinge vier seyen, ein Satz, den andere Philosophen als das vorzüglichste Beyspiel von Dingen, die gar nicht denkbar sind, angeben. Aus der Behauptung der Stoiker nämlich folgt, daß ein einziger Becher 50) Wein, wenn er mit zwey Bechern Wasser vermischt wird, und sich darinn nicht verlieren, sondern diesen gleich werden soll, sich in die ganze Masse ausdehnt, und also durch die Gleichheit der Mischung aus einem Becher zwey werden. Denn in so fern er einer bleibt, und sich auch zugleich mit zweyen ausdehnt, wird er dem doppelten gleich. Wenn er aber, um durch die Mischung den zweyen gleich zu kommen, in der Ausdehnung das Maaß von zweyen bekömmt, so ist denn dieß zugleich ein Maaß von dreyen und vieren; von dreyen nämlich, weil Ein Becher mit zweyen vermischt ist,

von

50) Im Griechischen κυαθος, welches ein kleines Maaß flüßiger Dinge war, und nach H. Rambachs Berechnung $\frac{11}{414}$ berlin. Nösel betrug. — Für εἰ τὸ παν muß ohne Zweifel εἰς τὸ παν gelesen werden.

von vieren aber, weil er, durch die Mischung mit zweyen, diesen an Quantität gleich geworden ist.

Diese schöne Folge kömmt nun heraus, wenn sie in einen Körper andere Körper werfen, und eine solche Umfassung derselben annehmen, die sich gar nicht denken läßt. Denn wenn die Körper durch die Mischung in einander gehen, so ist nothwendig, daß der eine (nicht) 51) umfasse, der andere umfaßt werde, und daß der eine aufnehme, der andere in demselben sey. Denn so ist das keine Mischung, sondern nur eine Anstoßung und Berührung der Oberflächen, da die eine innerhalb eindringt, die andere von außen umgiebt, die übrigen Theile aber rein und unvermischt bleiben, und nur in einem einzigen Umstande verschieden sind. 52) Wenn nun aber, wie die Stoiker behaupten, die Gesetze der Mischung es mit

51) Meines Erachtens muß hier im Griechischen μη weggestrichen, oder wenn es stehen bleiben soll, vor δεχεσθαι wieder μη eingesetzt werden, wie auch Xylander in seiner Version gethan hat.

52) Im Griechischen ἐν δε διαφερομενων. Diese Worte sind sehr dunkel. Xylander übersetzt sie: reliquis partibus sinceris et mixtionis expertibus, unum antem dilatis. Amyot; les autres parties demeurans pures et entieres sans se mesler; et ainsi sera un de plusieurs différens. Beydes ist unverständlich. Ohne Zweifel fehlt hier etwas, da auch diese ganze Stelle sehr verdorben ist.

mit sich bringen, daß die gemischten Dinge sich ganz mit einander vermischen, daß eben dieselbe Sache umfaßt werde, in so fern sie in der andern ist, und zugleich auch die andere umfasse, in so fern sie sie aufnimmt, und daß keine von beyden in ihr voriges Wesen zurückkehren kann, so folgt, daß beyde durch die Mischung einander durchdringen, und von keiner ein Theilchen übrig bleibe, sondern daß sie durch und durch von einander angefüllt werden.

Hier kömmt nun das in Arkesilaus Schule so oft erwähnte Bein vor, womit dieser die abgeschmackten Behauptungen der Stoiker lächerlich zu machen suchte. Wenn nämlich die Körper sich ganz mit einander vermischen, ist es da nicht ein möglicher Fall, daß über ein abgehauenes, verfaultes Bein, das ins Meer geworfen worden, und sich darin verbreitet hat, nicht nur Antigonus Flotte hinweggesegelt, wie Arkesilaus sagte, sondern daß auch die zwölfhundert Schiffe des Xerxes und zugleich die dreyhundert Galeeren der Griechen auf diesem Beine eine Seeschlacht liefern können? Denn durch das Fortrücken kann es sich nicht verlieren, noch das kleinere in dem größern aufhören; oder die Mischung muß ein Ende haben, und dann macht der letzte Theil derselben, da wo er sich endiget, eine Berührung, und dringt nicht in das Ganze ein, sondern ist zur Mischung angeschickt. Vermischt sich aber das Bein ganz mit

dem

dem Meere, wahrlich, dann wird es auch den Griechen einen geräumigen Platz zu einer Seeschlacht verschaffen. Dazu ist jedoch erst Fäulniß und Verwandlung erforderlich; hingegen wenn ein Becher, ja nur ein Tropfen Wein unmittelbar in das ägäische oder kretische Meer geschüttelt wird, so gelangt er selbst in den Ocean und das atlantische Meer, so daß er nicht bloß die Oberfläche berührt, sondern der Länge und Breite nach bis in die unterste Tiefe dringt. Dieß behauptet Chrysippus im Anfange des ersten Buches der physikalischen Fragen, indem er erklärt, es sey ausgemacht, daß ein einziger Tropfen Wein sich mit dem ganzen Meer vermische. Und damit wir uns darüber nicht wundern sollen, setzt er hinzu, daß dieser Tropfen durch die Vermischung sich in die ganze Welt ausdehne. Ich zweifle, ob etwas ungereimteres und widersinnigeres als dieses erdacht werden kann.

Es ist ferner gegen den gemeinen Begriff, daß es in der Natur der Körper nichts äußerstes, nichts erstes oder letztes gebe, worinn sich die Größe des Körpers endiget, sondern daß jenseits des angenommenen Körpers immer wieder ein anderer bis ins Unendliche und Unbestimmte zu finden sey. Auf solche Weise wird keine Größe kleiner oder größer seyn als die andere, wenn es beyden eigen ist, in ihren Theilen bis ins Unendliche fortzugehen, und damit fällt die Natur

der

der Ungleichheit weg. Denn wenn man sich ungleiche Dinge denkt, so ist das eine an den äußersten Theilen kürzer, das andere aber ist länger und übertrifft jenes. Giebt es keine Ungleichheit, so kann auch keine Ungleichförmigkeit und Rauhigkeit eines Körpers statt finden. Denn Ungleichförmigkeit ist nichts anders als Ungleichheit einer Oberfläche gegen sich selbst; Rauhigkeit aber ist Ungleichheit mit Härte verbunden. Von alle dem lassen diejenigen nichts übrig, welche glauben, daß kein Körper sich in einen letzten Theil endige, sondern daß alle durch die Vielheit der Theile bis ins Unendliche fortgehen. Aber ist es denn nicht offenbar und einleuchtend, daß der Mensch aus mehrern Theilen zusammengesetzt ist als der Finger des Menschen, und die Welt wieder aus mehrern Theilen als der Mensch. Ja dieß wissen und denken sich alle, so lange sie nicht Stoiker sind; sind sie aber Stoiker geworden, so sagen und behaupten sie das Gegentheil, daß der Mensch nicht aus mehrern Theilen als der Finger, und die Welt nicht aus mehrern Theilen als der Mensch bestehe. Denn die Zerschneidung bringt die Körper zum Unendlichen, von unendlichen Dingen aber ist keins größer oder kleiner, und keine Vielheit übertrifft da die andere; widrigenfalls werden die Theile des zurückgebliebenen Körpers aufhören, sich theilen zu lassen, und aus sich selbst eine Vielheit zu geben.

Nun wie helfen sich denn die Stoiker aus diesen Schwierigkeiten? In der That sehr sinnreich und muthig. Chrysippus sagt nämlich, wenn wir gefragt würden, ob wir einige Theile und wie viele haben, und aus welchen und wie vielen Theilchen diese wieder bestehen, so müßten wir dabey einen Unterschied machen, und annehmen, daß das Ganze aus Kopf, Brust, und Beinen bestehe; denn dieß wäre die ganze Frage und Schwierigkeit. „Wenn man aber, sagt er „weiter, die Frage auf die äußersten Theile aus„dehnt, so müssen wir nichts davon glauben, „sondern sagen, daß sie weder aus einigen, noch „aus so und so vielen, noch aus unendlichen, noch „aus bestimmten Theilen bestehen.“ Ich habe mich hier, wo ich nicht irre, seiner eigenen Worte bedient, damit du sehen sollst, auf welche Weise er die gemeinen Begriffe beybehält, da er uns denken heißt, daß jeder Körper nicht aus einigen, nicht aus so und so vielen, nicht aus unendlichen, nicht aus bestimmten Theilen bestehe. Wenn es zwischen bestimmt nnd unendlich ein Mittel gäbe, so wie zwischen gut und bös das Gleichgültige in der Mitte steht, so müßte er angeben, was dieses ist, und damit die Schwierigkeit heben; da wir uns aber das nicht Bestimmte, gleich als unendlich denken, wie das nicht Gleiche als ungleich, und das nicht Vergängliche als unvergänglich, so ist, dünkt mich, die Behauptung, daß ein Körper weder aus bestimmten

stimmten noch aus unendlichen Theilen bestehe, eben so ungereimt als die, daß ein Syllogismus weder aus wahren noch aus falschen Sätzen zusammengesetzt sey — — —

Mit großer Dreistigkeit fügt Chrysippus nun noch hinzu, daß bey der aus Dreyecken bestehenden Pyramide die Seiten, die nach der Spitze gehen, zwar ungleich seyen, die größeren aber doch nicht über die andern hervorragen. So sehr ist er den gemeinen Begriffen treu geblieben. Denn wenn etwas größer ist, ohne über das andere hinwegzuragen, so wird auch etwas kleiner seyn können, ohne daß es unzureichend oder zu kurz wird. Folglich ist das Ungleiche weder hervorragend noch unzureichend, oder mit andern Worten, das Ungleiche ist gleich, das Größere nicht größer, und das Kleinere nicht kleiner.

Nun siehe ferner, auf welche Art er die von Demokritus aufgeworfene schwere und auf die Physik sich beziehende Frage beantwortet, wenn nämlich in einem Kegel mehrere Durchschnitte parallel mit der Grundfläche gemacht werden, was man da von den Flächen der Schnitte zu halten habe, ob sie gleich oder ungleich sind? Sind sie ungleich, so werden sie einen ungleichförmigen Kegel geben, der viele stufenartige Einschnitte und Unebenheiten bekömmt; sind sie aber gleich, so müssen auch die Schnitte gleich seyn, und so wird der Kegel zum Cylinder werden, und wie dieser

aus lauter gleichen und nicht ungleichen Zirkeln bestehen. Das ist aber höchst ungereimt. Um nun zu zeigen, daß Demokritus hiervon nichts verstehe, sagt er, die Flächen seyen weder gleich noch ungleich, aber die Körper (oder die Schnitte) seyen ungleich, weil die Flächen weder gleich noch ungleich sind. Nun wahrlich, ein solches Gesetz, daß wenn die Flächen nicht gleich sind, die Körper ungleich seyn müssen, kann nur einen Mann, der sich die seltsame Freyheit erlaubt, alles hinzuschreiben, was ihm einfällt, zum Urheber haben. Im Gegentheil lehrt uns Vernunft und Erfahrung, daß bey ungleichen Körpern auch die Flächen ungleich sind, und daß die Fläche des größern Körpers größer ist, wofern nicht der Ueberschuß, um den sie größer ist, doch noch so klein ist, daß er keine Fläche ausmacht. Denn wenn die Flächen der größeren Körper die der kleinern nicht übertreffen, sondern wohl gar nicht so weit reichen, so wird daraus folgen, daß ein Theil eines endlichen Körpers unendlich und unbegrenzt sey. Denn wenn er sagt, daß er nur gezwungen so — — — Denn was die Einschnitte des Kegels betrifft, vor denen er sich fürchtet, so entstehen sie doch wohl nur aus der Ungleichheit der Körper, nicht der Flächen. Lächerlich ist es daher, die Flächen auszunehmen, und doch an den Körpern die sichtbare Ungleichförmigkeit zu lassen. Wenn wir aber bey der angenommenen

Mey-

Meynung verbleiben, was ist mehr dem gemeinen Begriffe zuwider, als dergleichen Dinge zu erdichten? Denn wollten wir annehmen, daß eine Fläche der andern weder gleich noch ungleich sey, so muß auch eine Größe und eine Zahl der andern weder gleich noch ungleich seyn, zumal da sich zwischen Gleich und Ungleich kein Mittel, das weder das eine noch das andere wäre, denken und annehmen läßt. Wenn aber die Flächen weder gleich noch ungleich sind, was hindert uns, auch Zirkel zu denken, die weder gleich noch ungleich sind? Denn selbst die Flächen der Kegelschnitte sind doch wohl nichts anders, als Zirkel. Ist dieß von den Zirkeln richtig, so muß man annehmen, daß auch die Durchmesser der Zirkel weder gleich noch ungleich sind. Und so gilt dieß auch von den Winkeln und den Dreyecken, von den Parallelogrammen und Parallelepipeden, und von den physischen Körpern. Denn sind die Längen weder gleich noch ungleich, so sind es auch die Schwere, der Stoß und die Körper. Wie können sie nun es wagen, diejenigen zu tadeln, welche die leeren Räume einführen und behaupten, daß einige untheilbare Dinge (Monaden), die mit einander streiten, sich weder bewegen noch bleiben, da sie selbst Sätze von der Art: Wenn einige Dinge einander nicht gleich sind, so sind sie einander ungleich — oder: Diese Dinge sind einander nicht gleich, also müssen sie einander ungleich seyn — für falsch erklären?

Da Chrysippus sagt, daß etwas größer sey, aber nicht über das Kleinere wegrage, so kann man wohl mit Recht fragen, ob beyde einander decken? Denn decken sie einander, wie kann da das eine größer seyn? Decken sie aber nicht einander, folgt dann nicht, daß das eine hervorragt, das andere nicht zureicht? Denn es kann keins von beyden geschehen; das eine kann nicht das größere dekken, und wenn es dasselbe deckt, so kann dieses nicht größer seyn. In solche Schwierigkeiten müssen nothwendig diejenigen gerathen, die den gemeinen Begriffen nicht treu bleiben.

Es ist ferner dem gemeinen Begriff entgegen, daß nichts das andere berühre; nicht weniger auch, daß die Körper zwar einander berühren, aber sich mit nichts berühren. Das müssen freylich diejenigen annehmen, die einem Körper auch nicht die kleinsten Theile lassen, sondern, wenn sie auch etwas annehmen, das eher ist als das, was zu berühren scheint, dennoch niemals aufhören, immer weiter zurückzugehen. Der vornehmste Einwurf, den sie den Vertheidigern der untheilbaren Dinge (Monaden) machen, ist, daß weder eine Berührung ganzer Körper, noch der Theile mit Theilen 53) statt finde; denn das erstere mache keine Berührung, sondern eine Mischung, das

53) Diese Worte μητε μερεσι μερων, sind von Xylander sowohl als von Amyot ausgelassen worden.

das letztere sey nicht möglich, weil untheilbare Dinge keine Theile haben. Wie aber? Trift nicht dieser Einwurf auch sie selbst, da sie weder einen letzten noch einen ersten Theil zugestehen, weil sie nicht 54) annehmen, daß ganze Körper sich einander an einem Ende, nicht an einem Theile berühren? Das Ende aber ist kein Körper. Folglich berührt ein Körper den andern mit etwas Unkörperlichem, und wird auch wieder nicht berühren, weil etwas Unkörperliches dazwischen ist. Berührt aber der Körper, so muß er durch das Unkörperliche wirken und leiden. Denn den Körpern ist es von Natur eigen, durch Berührung wechselseitig zu wirken und zu leiden. Hat also der Körper vermittelst des Unkörperlichen eine Berührung, so muß er auch durch dasselbe eine Verbindung, Vermischung und Vereinbarung bekommen. Nun folgt nothwendig, daß bey den Verbindungen und Vermischungen die Grenzen der Körper entweder bleiben oder nicht bleiben, sondern verloren gehen. Beydes aber ist gegen den gemeinen Begriff. Denn sie selbst geben nicht einen Untergang und eine Entstehung körperlicher Dinge zu, und eine Vermischung oder Verbindung solcher Körper, die ihre eigenen

54) Dieses μη, das den Sinn ganz verwirrt, muß meines Erachtens weggestrichen werden; ich habe es indeß zu λεγουσι gezogen.

Grenzen behalten, kann nicht statt finden. Denn die Grenze bestimmt und beschränkt die Natur des Körpers; die Mischung aber, wenn man nicht darunter eine bloße Nebeneinanderstellung der Theile versteht, mischt die Körper gänzlich unter einander, und so müßte man, wie diese behaupten, zugeben, daß in der Mischung die Grenzen verlohren gehen, und dann in der Trennung oder Absonderung wieder entstehen. Dieses aber kann sich Niemand leicht denken oder vorstellen. Denn womit die Körper sich einander berühren, eben damit werden sie auch von einander gedrückt, gepreßt und gerieben. Daß aber etwas Unkörperliches dieß leide oder wirke, ist nicht möglich, ja selbst nicht einmal denkbar, und doch wollen sie uns zwingen, uns dieses zu denken. 55) Wenn die Kugel mit einem Punkte die Fläche berührt, so ist wohl gewiß, daß sie auch mit einem Punkte über die Fläche hingezogen werden kann. Ist sie nun auf ihrer Oberfläche mit Zinnober überstrichen, so wird sie auf der Fläche eine rothe Linie abdrücken; ist sie glühend, so wird sie die Fläche anzünden. Daß aber etwas Unkörperliches gefärbt, oder ein Körper von etwas Unkörperlichem

55) Für τουτω muß ohne Zweifel τουτο gelesen werden. So hat es auch Amyot. Xylander aber behält den Dativ bey und übersetzt, sed hoc est, quo nos cogunt sic intelligere, was doch in keinem Zusammenhange steht.

lichem entzündet werde, ist doch ganz gegen den gemeinen Begriff. Denkt man sich hingegen eine thönerne oder krystallene Kugel, die aus der Höhe auf eine steinerne Fläche herunterfällt, so ist es wider die Vernunft, zu glauben, daß sie nicht zerbrechen werde, da der Stoß wider einen harten Körper geschieht; aber noch ungereimter ist es zu sagen, daß sie deswegen zerbrochen sey, weil sie wider eine unkörperliche Grenze oder Punkt gefallen ist. Auf solche Weise werden die Begriffe von Körpern und unkörperlichen Dingen von ihnen durchaus verwirrt, oder, richtiger zu sagen, gar aufgehoben, da sie an dieselben so viele unmögliche Dinge anknüpfen.

Dem gemeinen Begriffe ist es ferner zuwider, daß es eine zukünftige und vergangene, nicht aber eine gegenwärtige Zeit gebe; daß zwar Ehemerst und Ohnlängst bestehe, aber Nun durchaus ein Nichts sey. In diesem Falle befinden sich gleichwohl die Stoiker, wenn sie nicht die kleinste Zeit zugeben, 56) noch das Nun für untheilbar halten, sondern vielmehr behaupten, daß das, was sich Jemand als gegenwärtig denken möchte, theils zukünftig, theils vergangen sey, und daß also in dem Nun kein Theilchen der gegenwärtigen Zeit daure und übrig bleibe, wenn die Zeit, die zugegen seyn soll, unter die vergangenen und zu-

56) Amyot setzt hinzu, entre deux, zwischen der vergangenen und zukünftigen Zeit.

künftigen Dinge vertheilt wird. Hieraus folgt nun eins von beyden; entweder müssen diejenigen, welche annehmen, daß eine Zeit war und eine Zeit seyn wird, geradezu läugnen, daß eine Zeit ist; oder es giebt eine gegenwärtige Zeit, wovon der eine Theil schon verflossen ist, der andere noch kommen wird, und wir müssen sagen, daß von dem, was ist, der eine Theil noch zukünftig, der andere schon vergangen ist, daß das Nun sich in das Vorher und das Nachher theile; daß folglich das Nun dasjenige sey, was nun noch nicht ist, und was nun nicht mehr ist. Denn das Vergangene ist nicht jetzt erst, und das Zukünftige ist jetzt noch nicht. Wenn sie das Nun auf solche Weise theilen, so müssen sie sagen, daß auch — 57) der eine Theil des Lichts in das vorige, der andere in das kommende Jahr gehört, und daß das, was zugleich ist, theils vorher, theils nachher ist. Auf eine eben so seltsame Art suchen 58) sie auch die Ausdrücke, noch nicht, jetzt, nicht mehr, nun und nun nicht zu verwirren. Alle andere Menschen aber halten eben jetzt und gleich hernach

57) Die hier befindliche kleine Lücke ergänzt Amyot durch die Worte que de l'année et de la lumiere partie. —

58) Die Worte ταυτα νοσουντες sind hier ohne Sinn. Xylander und Amyot scheinen ποιουντες dafür gelesen zu haben. Ich sollte denken, daß νοσουντες sich leicht in νοουντες verändern ließe.

nach für Zeittheile, die vom Nun verschieden sind, und glauben, daß das eine vor, das andere nach dem Nun gesetzt werden müsse. Wenn Archidemus 59) sagt, daß das Nun ein Prinzip und eine Vereinigung der vergangenen und bevorstehenden Zeit sey, so nimmt er, wie es scheint, nicht wahr, daß er dadurch alle Zeit aufhebt. Denn wenn das Nun nicht eine Zeit, sondern nur eine Grenze der Zeit, und jeder Theil der Zeit von gleicher Beschaffenheit ist, wie das Nun, so ergiebt sich, daß die gesammte Zeit keinen Theil hat, und in lauter Grenzen, Vereinigungen und Anfänge aufgelöst wird. Chrysippus, der immer bey der Eintheilung recht genau gehen will, sagt im Buche vom leeren Raume, und einigen andern Schriften, daß die vergangene und zukünftige Zeit nicht sey, sondern bestehe, und daß nur das Gegenwärtige allein sey. Aber im dritten, vierten und fünften Buche von den Theilen nimmt er an, daß von der gegenwärtigen Zeit ein Theil zukünftig, der andere vergangen sey. Daraus folgt dann, daß er die vorhandene Zeit in nicht vorhandene Theile theilt, oder richtiger zu sagen, daß er der Zeit nichts, das vorhanden ist, einräumt, wenn das Gegenwärtige keinen Theil hat, der nicht zukünftig oder vergangen ist. So geht es nun mit dem Begriffe der Stoiker von der

59) Einer der vornehmsten Philosophen der stoischen Schule, von Tarsus gebürtig. Cicero gedenkt seiner Quaest. Acad. 4, 48.

der Zeit eben so, als wenn man Wasser in die Hand faßt, welches, jemehr man es zusammenpreßt, destomehr herausdringt und fortschlüpft.

In Absicht der Handlungen und Bewegungen wird durch diese Lehre die Wahrheit durchaus verwirrt und umgekehrt. Denn wenn das Nun oder das Gegenwärtige sich in das Vergangene und in das Zukünftige theilt, so muß nothwendig das, was in dem Nun bewegt wird, theils schon bewegt worden seyn, theils erst noch bewegt werden. So folgt auch, daß weder Anfang noch Ende der Bewegung statt findet, und bey keinem Werke etwas zuerst geschehen ist oder zuletzt geschehen wird, weil die Handlungen eben so wie die Zeit getheilt werden. Denn wie nach ihrer Meynung von der gegenwärtigen Zeit der eine Theil schon vergangen, der andere noch zukünftig ist, so ist auch von dem, was gethan wird, der eine Theil schon gethan worden, der andere wird noch gethan werden. Wenn hat also das Speisen, das Schreiben, das Gehen einen Anfang gehabt, oder wenn wird es ein Ende haben, da jeder, der speiset, schon gespeiset hat und noch speisen wird, da jeder, der geht, schon gegangen ist und noch gehen wird? Das allerseltsamste aber dabey ist, daß, wenn der Lebende schon gelebt hat und noch leben wird, das Leben weder einen Anfang gehabt hat, noch ein Ende haben wird. Jeder von uns ist, dieser Meynung zu Folge, geboren worden,

ohne

ohne einen Anfang des Lebens zu haben, jeder wird sterben, ohne daß er aufhören wird zu leben. Denn wenn es keinen letzten Theil giebt, sondern dem Lebenden von der Gegenwart immer etwas von der Zukunft übrig bleibt, so wird der Satz, Sokrates wird leben, niemals falsch seyn, so lange dieser wahr ist, Sokrates lebt; und so ist es falsch zu sagen, Sokrates ist gestorben. Wenn also der Satz, Sokrates wird leben, auf unendliche Theile der Zeit wahr ist, so wird dieser, Sokrates ist gestorben, in keinem Theile der Zeit wahr seyn. Aber wie kann auf solche Art irgend ein Geschäfte zu Ende kommen? Wo soll das, was man thut, aufhören, wenn, so oft dieser Satz wahr ist, die Sache wird gethan, eben so oft auch jener wahr seyn soll, die Sache wird gethan werden? So muß ja derjenige lügen, welcher sagt, daß es mit dem Schreiben und Disputiren des Plato ein Ende habe, oder daß Plato einmal aufhören werde zu disputiren, wenn es niemals falsch ist, von dem, der disputirt oder schreibt, zu sagen, daß er disputiren und schreiben wird. Ueberdieß ist von dem was geschieht, kein Theil übrig, der nicht schon geschehen ist oder noch geschehen wird, der nicht vergangen oder noch zukünftig ist. Nun aber hat man von dem, was geschehen ist und geschehen wird, was vergangen und zukünftig ist, keine Empfindung; folglich kann es überhaupt gar keine sinnliche Empfindung

geben,

geben, da wir das Vergangene und Zukünftige weder sehen noch hören, und von den Dingen, die geschehen sind, oder noch geschehen werden, keine andere Empfindung bekommen können. So wird denn auch gar nichts Sinnliches vorhanden seyn, wenn das Gegenwärtige immer theils zukünftig theils vergangen ist, und entweder schon geschehen ist, oder noch geschehen wird.

Die Stoiker erheben ferner gegen Epikurus ein großes Geschrey, und sagen, er thue den gemeinen Begriffen Gewalt an, weil er behauptet, daß die Körper sich in gleicher Geschwindigkeit bewegen, und daß keiner geschwinder sey als der andere. Allein das ist noch weit schlimmer, und weicht von dem gemeinen Begriffe noch mehr ab, daß kein Körper von dem andern erreicht oder eingeholt werde, auch dann nicht, wenn, wie man im Sprüchworte sagt, das schnelle Pferd des Adrastus eine Schildkröte verfolgt. 60) Dieß ist denn freylich eine nothwendige Folge von ihrer Behauptung, daß die Dinge sich hinter einander bewegen, die Zwischenräume aber, durch die sie gehen, ins Unendliche theilbar sind. Denn wenn die Schildkröte um einen Morgen vor dem

Pferde

60) Dieß Sprüchwort wurde, wie es scheint, von Dingen gebraucht, die man auf eine verkehrte oder abgeschmackte Art verrichtete. Ein ähnliches Sprüchwort war auch, den Pegasus mit der Schildkröte vergleichen.

Pferde voraus ist, so werden die, welche diesen Raum ins Unendliche theilen und jene beyden hintereinander sich bewegen lassen, nimmermehr das Schnellste zum Langsamern bringen, weil das Langsamere immer einen Zwischenraum dazu bekömmt, der sich wieder in uhendliche Zwischenräume theilen läßt. Ist es nicht dem gemeinen Begriffe zuwider, daß das Wasser, welches man aus einer Schale oder einem Becher gießt, niemals ganz ausgegossen werden könne? Folgt dieß aber nicht aus dem, was die Stoiker sagen? Denn es läßt sich doch nicht denken, daß bey Dingen, die ins Unendliche theilbar sind, die Bewegung in Absicht des erstern und letztern den ganzen Zwischenraum auf einmal durchlaufe; sondern sie wird immer etwas theilbares zurücklassen, und also machen, daß jede Ausgießung, jedes Fortgleiten und Fließen einer Feuchtigkeit, so wie das Fallen eines dichten und schweren Körpers unvollendet bleibt.

Ich übergehe viele andere abgeschmackte Behauptungen der Stoiker und halte mich blos an diejenigen, die den gemeinen Begriffen zuwider sind. Die Streitfrage über das Wachsthum ist sehr alt, und, wie Chrysippus sagt, schon vor Epicharmus aufgeworfen worden. Da aber die Akademiker glauben, daß diese Frage sich nicht leicht und auf der Stelle beantworten lasse, so erheben die Stoiker ein großes Geschrey

und

und geben ihnen Schuld, daß sie die gemeinen Begriffe aufheben, ungeachtet sie selbst, nicht nur gegen diese Begriffe verstoßen, sondern auch sogar die Empfindung verkehren. Die Frage ist ganz einfach, und sie geben auch selbst die Sätze zu, daß alle einzelne Substanzen im Flusse und in Bewegung sind, indem einige etwas aus sich entlassen, andere das, was irgend woher zu ihnen kömmt, aufnehmen; und daß die Dinge, denen in Absicht der Zahl und Vielheit etwas zugeht oder abgeht, nicht mehr eben dieselben bleiben, sondern durch den besagten Zuwachs andere werden, weil die Substanz eine Veränderung erleidet; daß ferner die Gewohnheit es wider alles Recht eingeführt habe, diese Veränderungen Wachsthum und Abnahme zu nennen, da sie vielmehr Entstehung und Untergang genannt werden sollten, weil sie die Dinge mit Gewalt aus ihrem ordentlichen Zustande in einen andern versetzen, Wachsen und Abnehmen aber nur Modificationen eines bestehenden und bleibenden Körpers sind.

Was ist es nun, das, nach jenen Erklärungen und Grundsätzen der Akademiker, diese Verfechter der Evidenz, diese Stützen der gemeinen Begriffe behaupten? Sie sagen, jeder von uns sey zwiefach, doppelt und von zweyerley Natur,

nicht

nicht so wie die Dichter die Molioniden 61) beschreiben, die an einigen Theilen vereiniget und zusammengewachsen, an andern getrennt gewesen seyn sollen; nein jeder von uns habe zwey Körper, von einerley Farbe, einerley Figur, einerley Schwere und einerley Ort. Diese Körper sind vorher von Niemanden entdeckt worden; die Stoiker sind die ersten, die diese Zusammensetzung, diese Doppelheit und Zweydeutigkeit wahrgenommen haben, daß jeder von uns ein doppeltes Subject ausmacht, wovon das eine Substanz, das andere 62) — ist, und von welchen das eine immer im Flusse und in Bewegung ist, weder wächst noch abnimmt, und nie in seinem Zustande bleibt, das andere aber bleibt, wächst und abnimmt, und in allem das Gegentheil von dem andern leidet, mit dem es so genau zusammenhängt, verbunden und vermischt ist, daß

61) Die Molioniden waren Söhne der Molione und des Aktors, und hießen Eurytus und Kteatus. Augeas schickte sie als Feldherrn gegen Herkules, den sie anfangs zwar besiegten, aber nachher wurden sie selbst von ihm erschlagen. Apollodor B. 2. K. 7. nennt sie συμφυεις, zusammengewachsen.

62) Die kleine Lücke, die hier im Texte ist, füllt Amyot mit dem Worte l'intelligence aus, und scheint also νους einzuschalten.

daß die Sinne durchaus keine Verschiedenheit wahrnehmen können.

Lynkeus soll durch Steine und Holz hindurch gesehen haben; auch hat Jemand von einer Warte in Sicilien die aus dem Haven von Karthago ausségelnden Schiffe erblickt, obgleich derselbe eine Fahrt von Tag und Nacht entfernt ist, und von Kallikrates und Myrmekides 63) erzählt man, daß sie Wagen, die mit dem Flügel einer Fliege bedeckt werden konnten, verfertiget, und auf ein Sesamkorn Verse aus dem Homer geschrieben haben. Allein diese Verschiedenheit und Doppelheit in uns hat noch Niemand bemerkt und aus einander gesetzt, ja wir selbst sind es nicht inne geworden, daß wir zwiefach und mit dem einen Theile immer in Fluß sind, mit dem andern aber von unserer Geburt an bis in den Tod immer eben dieselben bleiben. Ich drücke mich zwar zu einfach aus, denn eigentlich machen sie aus Jedem vier Subjecte, oder vielmehr, sie sagen, daß jeder von uns vierfach sey; aber die zwey sind schon hinreichend, die Ungereimtheit sichtbar zu machen. Denn wenn wir vom Pentheus, der in der Tragödie sagt, er sehe zwey Sonnen und ein doppeltes Theben 64), sogleich

62) Dieser beyden Künstler und ihrer Werke gedenkt auch Aelian in der vermischten Gesch. B. 1. K. 17. Cicero Acad. Quaest. B. 4. K. 38. Plinius B. 36, 4. 13.

64) Aus Euripides Bacchantinnen, V. 916. f.

sogleich behaupten, daß er dieß nicht wirklich sehe, sondern in der Verrückung und im Wahnsinn sich versehe, müssen wir da nicht auch diese Philosophen, die nicht nur eine einzelne Stadt, sondern alle Menschen, alle Thiere und Bäume, alle Geräthe, Werkzeuge und Kleider doppelt machen, geradezu abweisen, weil sie uns eher verkehrt als richtig zu denken zwingen?

Indeß verdienen sie hierinn vielleicht noch Verzeyhung, daß sie jedem Gegenstande mehrere Naturen andichten, weil sie bey aller Anstrengung kein anderes Mittel finden können, das Wachsthum zu vertheidigen und beyzubehalten. Allein was für einen Grund sie haben, oder welche andere Hypothese sie damit aufstutzen wollen, daß sie in die Seele Verschiedenheiten von Körpern, und, fast möchte ich sagen, zahllose Formen hineinbannen, das läßt sich nicht leicht sagen. Jedoch da sie die gemeinen und gewöhnlichen Begriffe verdrängen, oder vielmehr ganz aufheben und vernichten, so müssen sie freylich dafür andere seltsame und ungewöhnliche einführen. Denn es ist in der That äußerst ungereimt, daß sie die Tugenden und Laster, überdieß alle Künste und Erinnerungen und noch obendrein alle Vorstellungen, Leidenschaften, Neigungen und Beyfallsbezeugungen zu Körpern machen, und diesen gleichwohl keinen andern Platz, wo sie liegen und existiren können, anweisen, als jene, einem Punkt

ähnliche Oeffnung im Herzen, in welche sie den vorzüglichern Theil der Seele einzwängen, und die mit so vielen Körpern besetzt ist, daß selbst diejenigen, die sonst geschickt sind, das eine von dem andern abzusondern, und zu trennen, bey der ungeheuern Menge nicht wissen, wo sie anfangen sollen: daß sie endlich diese nicht allein zu Körpern machen, sondern auch zu vernünftigen Thieren, und einen so entsetzlichen Schwarm von Thieren herzaubern, die nicht zahm und freundlich sind, wohl aber aus Bösartigkeit dem Augenschein und der Gewohnheit widerstreben. 65) Nach der Meynung der Stoiker sind nicht nur die Tugenden und Laster, nicht blos die Leidenschaften, als Zorn, Neid, Traurigkeit und Schadenfreude; nicht bloß die deutlichen Begriffe, die Vorstellungen, die Unwissenheit, nicht bloß die Künste, wie die der Schuster und Schmidte, Thiere; nein sie machen überdieß auch die Wirkungen und Handlungen zu Körpern und Thieren, das Spaziergehen, das Tanzen, das Ankleiden, 66) das

65) Xylander hat hier in seiner Uebersetzung ein Sternchen beygefügt, als Zeichen, daß etwas fehlt. Ich glaube aber mit Amyot, daß die Worte το δε-ποιειν — mit vom obigen ατοπον γαρ ευ μαλα abhängen.

66) Im Griechischen steht ὑποθεσιν, welches Xylander durch Suppositionem übersetzt. Amyot hin-

das Grüßen und das Schimpfen. Hieraus folgt denn, daß auch das Weinen und Lachen Thiere sind, und wenn dieses ist, auch der Husten, das Niesen, das Seufzen, ja selbst das Spucken und Schneuzen, und andere solche Handlungen mehr. Dieß ist sehr einleuchtend, und sie dürfen es wahrlich nicht übel nehmen, daß sie allmählich durch Folgerungen soweit getrieben werden, wenn sie sich an jenen Folgeschluß, den Chrysippus im ersten Buche der physischen Fragen vorträgt, erinnern: „Ist nicht die Nacht, sagt er dort, ein „Körper? Sind nicht der Abend, der Morgen, „die Mitternacht Körper? Ist nicht auch der „Tag ein Körper? Nicht der Neumond ein Körper; der zehente, der funfzehnte, der dreyßigste „Tag, und der Monat selbst ein Körper? Ist „nicht, der Sommer, der Herbst, das Jahr ein „Körper?“

Alles dieß behaupten sie mit Gewalt gegen die gemeinen Begriffe; in Absicht des folgenden aber verstoßen sie gegen ihre eigenen, wenn sie annehmen, daß das wärmste durch Abkühlung, und was aus den feinsten Theilen besteht, durch Verdichtung erzeugt werde. Denn die Seele ist doch wohl das wärmste, und besteht aus den subtilsten Theilen; dennoch lassen sie dieselbe durch

hingegen drückt es aus durch le chausser, das Anlegen der Schuhe, und muß also ὑποδεῖν gelesen haben, welches sehr gut hieher paßt.

Abkühlung und Verdichtung des Körpers entstehen, welcher wie durch eine Härtung die Lebenskraft verändert, indem er aus einem physischen ein animalischer Körper wird. Auch von der Sonne sagen sie, daß sie beseelt geworden sey, da die Feuchtigkeit sich in ein intellektuelles Feuer verwandelte. Du siehst also, daß sie sich auch selbst die Sonne durch Abkühlung erzeugt denken. Xenophanes gab Jemanden, der ihm erzählte, er habe Aale in heißem Wasser leben gesehen, zur Antwort: Nun so wollen wir sie in kaltem Wasser kochen. Die Stoiker aber kommen wirklich in den Fall, wenn sie die Wärme durch die Abkühlung, und die Leichtigkeit durch die Verdichtung erzeugen, daß sie im Gegentheil auch aus der Wärme das Kalte, aus der Verdünnung 67) das Dichte, und aus der Absonderung das Schwere müssen entstehen lassen, um wenigstens auch in der Ungerechtigkeit einige Gleichförmigkeit zu beobachten.

Selbst das Wesen und die Entstehung des Begriffs erklären sie ganz den gemeinen Begriffen zuwider. Denn der Begriff ist eine Art von Vorstellung, die Vorstellung ein der Seele eingedrücktes Bild, die Natur der Seele aber eine Ausdünstung, welche ihrer Lockerheit wegen schwerlich einen

Eins

67) Der Sinn macht es nothwendig, die Lesart συγχυσεις in διαχυσεις zu verwandeln.

Eindruck empfängt, und den empfangenen unmöglich behalten kann. Denn die Nahrung und Entstehung derselben, die von Feuchtigkeiten kömmt, hat einen beständigen Zufluß und Abgang, und die Vermischung des Athems mit der Luft schafft immer eine neue Ausdünstung, welche durch die von außen eindringende und wieder von innen herausgehende Materie sich stets verändert und umwandelt. Eher ließ sichs denken, daß ein Strom fließenden Wassers die eingedruckten Bilder, Figuren und Gestalten behält, als ein Hauch, der in Dünsten und Feuchtigkeiten schwimmt, und auserhalb unablässig mit einem andern gleichsam trägen und fremden Hauche vermischt wird. Allein die Stoiker vergessen sich hier so sehr, daß sie erst die Begriffe als aufgehobene, wohl verwahrte Gedanken, und die Erinnerungen als dauerhafte und haltbare Eindrücke definiren, auch den Wissenschaften eine durchaus unerschütterliche und sichere Festigkeit geben, und diesen hernach doch zur Grundlage ein Wesen von so schlüpfriger Art, das sich so leicht zerstreuen läßt, und immer im Fluß und Bewegung ist, unterschieben.

Von einem Element oder Prinzip haben, fast möchte ich sagen, alle Menschen von Natur den gemeinen Begriff, daß es einfach, ungemischt und nicht zusammengesetzt sey. Denn das Gemischte ist kein Prinzip oder Element, sondern nur das, woraus jenes gemischt und zusammengesetzt ist.

Gleichwohl machen die Stoiker Gott, das Prinzip aller Dinge, zu einem mit Verstand begabten Körper, zu einem Verstand in der Materie, und erklären ihn also nicht für ein reines, einfaches Wesen, sondern das aus einem andern und durch ein anderes zusammengesetzt ist. Die Materie, die für sich weder Vernunft noch Qualität hat, besitzt die Einfachheit und die Eigenschaft eines Prinzips; Gott hingegen, wenn er nicht ohne Körper und immateriell ist, nimmt Theil an der Materie als einem Prinzip. Denn wenn Materie und Vernunft ein und eben dasselbe ist, so haben sie sehr unrichtig die Materie vernunftlos genannt; sind sie aber verschieden, so wird auch Gott beyde zu verwalten haben, 68) und also nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes Wesen seyn, da er mit dem Intellektuellen das Körperliche der Materie verbindet.

49) Wenn sie übrigens die vier Körper, Erde, Wasser, Luft und Feuer, erste Elemente nennen, so machen sie, ich weiß selbst nicht wie, diese Elemente theils zu reinen und einfachen, theils zu gemischten und zusammengesetzten Dingen. Denn sie wissen wohl, daß die Erde und das Wasser

68) Im Griechischen και αμφοτερων αν τις ὁ Θεος εἰη ταμιας. Amyot scheint anders gelesen zu haben, da er übersetzt: dieu donc est constitué de toutes les deux.

Wasser weder sich selbst, noch andere Dinge zusammen halten können, und daß die Vereinigung blos durch die Gemeinschaft der Luft und die Kraft des Feuers erhalten wird; daß hingegen Luft und Feuer durch ihre eigene Kraft bestehen, und auch jenen beyden, wenn sie ihnen beygemischt werden, Stärke, Dauerhaftigkeit und Substanz mittheilen. Wie kann nun die Erde oder das Wasser noch ein Element seyn, da beyde nicht einfach, nicht zuerst, nicht sich selbst hinreichend und genug sind, sondern immer von außen etwas bedürfen, das sie zusammenhält und ihrem Daseyn Sicherheit giebt? Ja nach der Erklärung der Stoiker bleibt nicht einmal ein Begriff von dem Wesen derselben übrig, und die Lehre, daß die Erde etwas für sich bestehendes sey, verursacht eine nicht geringe Verwirrung und Dunkelheit. Denn wenn die Erde für sich bestehet, wie kömmt es denn, das sie der Luft benöthiget ist, die sie bindet und zusammenhält? Nein, die Erde kann so wenig als das Wasser für sich selbst bestehen; sondern die Luft hat, indem sie die Materie so zusammendrängte und verdichtete, daraus die Erde, und indem sie sie wieder so auflößte und erweichte, daraus das Wasser gemacht. Folglich ist keins von beyden ein Element, da ihnen erst etwas anderes Daseyn und Entstehung gegeben hat.

Sie sagen ferner, daß die Substanz und die Materie durch die Qualitäten bestehen, und geben ungefähr auch diese Definition, auf der andern Seite aber machen sie die Qualitäten auch zu Körpern, woraus denn eine große Verwirrung entsteht. Denn wenn die Qualitäten eine eigene Substanz haben, wegen welcher sie Körper genannt werden und wirklich sind, so brauchen sie keine andere Substanz, da sie schon ihre eigene haben. Besteht ihnen aber dieß gemeinschaftliche allein, was die Stoiker Substanz und Materie nennen, so ist ja offenbar, daß sie an Körpern Theil nehmen und nicht selbst Körper sind. Was etwas trägt und aufnimmt, ist nothwendig verschieden von dem, was es aufnimmt und trägt. Die Stoiker sehen hierinn nur halb. Denn sie sagen, die Materie sey ohne Qualität, von der Qualität hingegen wollen sie nicht sagen, daß sie ohne Körper sey. Wie ist es aber möglich, einen Körper ohne Qualität zu machen, wenn man sich eine Qualität nicht ohne Körper denkt? Denn der Grund, der einen Körper mit jeder Qualität verknüpft, erlaubt dem Verstande nicht, sich einen Körper ohne irgend eine Qualität vorzustellen. Entweder läugnet 69) er nun, daß die Qualität ohne

69) Ich beziehe die Participien μαχομενος und απο-χρινων, auf das vorhergehende λογος. Amyot aber sagt: Il faut donc, que celui qui repugne &c. In diesem Falle muß es ὁ μαχομενος heißen.

ohne Körper sey, und dann scheint er auch zu läugnen, daß die Materie ohne Qualität sey, oder er trennt das eine von dem andern, und in dem Falle sondert er beyde ganz von einander ab. Wenn aber einige Stoiker noch vorgeben, daß sie die Materie qualitätlos nennen, nicht weil sie aller Qualität beraubt ist, sonden weil sie alle Qualität hat, so ist dieß wohl dem gemeinen Begriffe am meisten zuwider. Denn Niemand denkt sich das als qualitätlos, dem gar keine Qualität fehlt, so wenig als das empfindungslos, was seiner Natur nach alles empfindet, oder das als unbeweglich, was auf alle Art beweglich ist. Auch ist dadurch die Schwierigkeit nicht gehoben, daß, wenn man sich auch die Materie immer mit einer Qualität denkt, dieselbe dennoch als etwas anderes und von der Qualität verschieden gedacht wird. 70)

70) Wahrscheinlicher Weise ist, wie auch Xylander vermuthet, das Ende dieser Abhandlung verlohren gegangen.

Ueber

Ueber die im Timäus enthaltene Lehre von der Entstehung der Seele.

An seine Söhne Autobulus und Plutarchus gerichtet. 1)

Da ihr den Wunsch geäußert habt, daß ich dasjenige, was ich über die Meynung des Plato von der Seele, nach meiner Einsicht, bey mehrern Gelegenheiten gesagt, und hier und da geschrieben habe, in Eins zusammenfassen und in einer eigenen Schrift vortragen möchte: so will ich in dieser Abhandlung euer Verlangen zu erfüllen suchen. Sie wird an sich nicht leicht seyn, und dürfte wohl

1) Diese Abhandlung gehört zu den schwierigsten Abhandlungen des Plutarch's, da sie nicht nur eine sehr dunkle Lehre des Plato und eine der dunkelsten Stellen in dessen Schriften betrifft, sondern noch obendrein sehr lückenhaft ist. Ueber die gleich zu Anfange angeführte Stelle aus dem Timäus ist in ältern und neuern Zeiten viel geschrieben worden, und die Erklärer des Plato haben sich über den Sinn derselben nicht vereinigen können. Noch einer der neuesten Erklärer seiner Philosophie, H. Tiedemann, gesteht, daß er die Stelle um so weniger verstehe, je öfterer er sie lese. Aber — non meum

eft

wohl einer besondern Vertheidigung nöthig haben, indem sie der Meynung der meisten Platoniker entgegen ist. Ich fange daher gleich mit den Worten des Plato selbst an. Es heißt im Timäus:

„Durch die Vermischung der untheilbaren „und unwandelbaren Substanz und der an den „Körpern befindlichen theilbaren Materie brachte „er (der Schöpfer) eine dritte Art von Stoff „hervor, die zwischen beyden in der Mitte stand, „und ihrer Beschaffenheit nach sowohl dem Unveränderlichen, als dem Veränderlichen ähnlich war. „Diese legte er mitten zwischen das Untheilbare „und das an den Körpern befindliche Theilbare, „nahm darauf alle drey zusammen, und machte „Eine Mischung aus ihnen — wobey er freylich „das Veränderliche mit Gewalt mit dem Unveränderlichen vereinigen mußte, weil sich beydes sehr schwer mit einander vermischen läßt. Nachdem

est tantas componere lites — ich bekenne gern, daß ich mit der platonischen Philosophie viel zu wenig bekannt bin, um mich nur auf diesen Streit einzulassen, und ich würde daher diese Uebersetzung gar nicht unternommen haben, wenn mich nicht der mathematische Theil der Abhandlung gereizt hätte. Dieser veranlaßte auch den Uebersetzer der übrigen Stücke, meinen geschätzten Herrn Kollegen, mir die Uebersetzung dieses Stückes zu übertragen, und auf ihn habe ich mein vorzüglichstes Augenmerk gerichtet.

„dem er es aber mit dem gemischten Stoff 2)
„verbunden, und aus allen dreyen Eins gemacht
„hatte, theilte er das Ganze wieder in so viele
„Theile, als nöthig war. Ein jeder von diesen
„Theilen war also aus dem Unveränderlichen,
„dem Veränderlichen und dem gemischten Stoff
„zusammengesetzt. Die Theilung aber geschah
„auf folgende Art " u. s. w.

Wollte ich jetzt alle Streitigkeiten, die blos über diese Stelle unter den Erklärern des Plato ents-

2) οὐσία übersetze ich hier durch gemischten Stoff, ohnerachtet es sonst diese Bedeutung nicht hat. Es heißt aber vorher, der Schöpfer hätte aus der untheilbaren und aus der theilbaren Materie eine dritte Art von Stoff (τρίτον οὐσίας εἶδος) hervorgebracht — folglich war diese aus jenen beyden Materien, der untheilbaren und der theilbaren, gemischt. Und nun heißt es, er hätte diesen gemischten Stoff zwischen der untheilbaren und theilbaren Materie gelegt, und aus allen dreyen Eins gemacht. Diese drey können doch, allen Regeln der Auslegungskunst zufolge, unmöglich etwas anders seyn, als die untheilbare, die theilbare Materie, und jenes τρίτον οὐσίας εἶδος, das hier schlechtweg οὐσία genannt wird. Freylich hat diese Erklärung neue Schwierigkeiten, auf die ich mich aber hier nicht einlasse. Man vergleiche Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie, 2ter Band, S. 132. ff. — Die Stelle selbst steht im IX. Band, S. 312. der zweyten Ausg.

entstanden sind, durchgehen, so würde das nicht nur eine ungeheure Arbeit seyn, sondern ich würde auch für euch etwas überflüßiges thun, da ihr mit den meisten schon bekannt seyd. Indessen da Xenokrates einige der einsichtsvollesten Männer für seine Meynung, daß die Seele eine Zahl sey, die durch sich selbst bewegt werde, eingenommen hat; andere hingegen dem Krantor aus Soli beystimmen, der die Seele aus einem unsichtbaren, nur durch den Verstand zu erkennenden, und einem fühlbaren, unsern Sinnen bemerklichen Stoffe entstehen läßt: so will ich euch gleichsam zum Eingange eine deutliche Darstellung von den Meynungen dieser Männer geben. Ich werde mich über beyde kurz fassen können.

Jene glauben, daß durch die Vermischung der untheilbaren und theilbaren Materie nichts anders, als die Zahl entstehe. Denn die Einheit wäre untheilbar, die Vielheit hingegen theilbar; aus beyden aber entstände die Zahl, indem die Einheit der Vielheit eine bestimmte Größe gebe, und der unbestimmten Größe, welche auch die unbestimmte Dyas genannt wird, eine Grenze setzte. Daher nennt Zaratas, 3) der Lehrer des Pythagoras, diese Dyas die Mutter der Zahlen, so wie die Einheit den Vater; ebendeswegen hätten auch die-

3) Zaratas wird von manchen für einerley mit dem Zoroaster gehalten. S. Fabric. Bibl. Gr. Tom. I. p. 305.

diejenigen Zahlen, welche der Einheit ähnlich wären, einen Vorzug vor den übrigen. Diese Zahl aber wäre noch nicht die Seele; es müßte noch etwas hinzukommen, was sie fähig machte, Bewegung hervorzubringen und anzunehmen. Da nun die Seele aus der Mischung der unveränderlichen und der veränderlichen Materie — von welchen diese den Grund der Bewegung und Veränderung, jene den der Ruhe und Stetigkeit enthalte — entstanden wäre, so hätte sie eben sowohl die Kraft Ruhe hervorzubringen und sich in Ruhe zu erhalten, als das Vermögen bewegt zu werden und sich zu bewegen.

Krantor hingegen und seine Anhänger, die das eigentliche Geschäft der Seele darin setzen, daß sie sowohl die denkbaren, als sinnlichen Gegenstände fasse, und die Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten an ihnen selbst und unter einander erkenne — sagen, daß sie aus allen Stoffen zusammengesetzt sey, damit sie für alles empfänglich wäre. Dieser Stoffe wären viere: derjenige nämlich, der sich nur durch den Verstand erkennen läßt, und sich beständig gleich und unveränderlich bleibt, und der körperliche, welcher Veränderungen und Abwechselungen unterworfen ist; ferner den Stoff der Unveränderlichkeit und den der Veränderlichkeit, die man deßwegen annehmen muß,

muß, weil jene beyden in gewissem Grade Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit besitzen. 4)

Darin aber stimmen alle überein, daß die Seele weder zu irgend einer Zeit erschaffen sey, noch erzeugt werden könne, und daß Plato sich nur so ausdrücke, als ob sie erschaffen und zusammengesetzt sey, wenn er sie theoretisch betrachte und ihre mannigfaltigen Kräfte zergliedere.

Eben

4) Den letzten Zusatz im Text: διὰτο κακεῖνων ꝛc. verstehe ich gar nicht. Ich kann keinen andern Sinn darin finden, als den, welchen ich eben ausgedrückt habe, und sehe nicht ein, warum man das ταυτὸν und θάτερον noch besonders annehmen soll, wenn die beyden ersten schon die Natur derselben einigermaßen besitzen, und warum dieses ein Grund seyn soll, jene noch besonders anzunehmen. Amyot übersetzt: „Pour ce que les deux premiers participent aucunement et du Même et de l'Autre.“ Wenn hier aucunement, wie gewöhnlich, auf keine Weise, keineswegs bedeutet, so sagen seine Worte gerade das Gegentheil von dem, was im Texte steht; und allerdings ist es natürlicher, noch eine besondere Ursache der Unveränderlichkeit und der Veränderlichkeit anzunehmen, wenn diese in den beyden ersten Stoffen, dem vernünftigen und dem körperlichen, noch nicht enthalten ist. — Tennemann (System der platon. Phil. III. S. 73.) drückt die oben angegebenen vier Bestandtheile der Seele durch „die vernünftige und sinnliche Natur, „Einheit und Verschiedenheit“ aus.

Eben so habe er auch in Ansehung der Welt gedacht: es war ihm nicht unbekannt, daß sie ewig und unerschaffen sey; da er aber einsah, daß es nicht leicht zu begreifen seyn würde, wie alles angeordnet und eingerichtet wäre, wenn man nicht eine anfängliche Entstehung der Welt und eine Zusammensetzung der erschaffenen Dinge annähme, so nahm er zu dieser Fiction seine Zuflucht.

Was indessen diese allgemeinen Behauptungen anbetrifft, so glaubt Eudorus 5), daß keine von beyden Partheyen ganz Unrecht habe. Mir hingegen scheinen beyde den Sinn des Plato verfehlt zu haben, wofern man anders, wie es wahrscheinlich ist, glauben darf, daß sie nicht eigene Meynungen haben aufstellen, sondern etwas mit den platonischen Lehren übereinstimmendes haben sagen wollen. Man sieht nicht recht ein, wie aus der sogenannten Mischung der durch den Verstand zu erkennenden (geistigen) und der sinnlichen Materie nicht eben so gut ein jedes andere Ding, als die Seele, habe entstehen können. Denn die Welt selbst und ein jeder Theil derselben besteht ja aus der körperlichen und aus der geistigen Sub-

5) Es gab einen pythagoreischen, und einen akademischen Philosophen dieses Namens; doch ist es nicht gewiß, ob beyde verschieden oder nur Eine Person sind. S. Bibl. Gr. Tom. I. pag. 845. und Tom. III. p. 172.

Substanz; von jener rührt der Stoff und die Materie, von dieser die Form und Gestalt eines jeden Dinges her. Alles Materielle, was durch die Vermischung und Verbindung mit der geistigen Substanz eine bestimmte Bildung erlangt hat, wird sogleich fühlbar und sichtbar; die Seele aber entgeht allen unsern Sinnen.

Auch hat Plato die Seele nirgends eine Zahl genannt, sondern überall ein Wesen, das durch seine eigene Kraft bewegt wird und die Quelle und das Prinzip der Bewegung ist. Durch die Zahl und durch die musikalischen Verhältnisse hat er nun ihre eigenthümliche Natur und Beschaffenheit bezeichnet und ausgeschmückt und sie dadurch in ihrer schönen Ferm dargestellt. Inzwischen, denke ich, ist es nicht einerley, ob ich das Wesen der Seele mit einer Zahl vergleiche, oder ob ich sage, die Seele sey selbst eine Zahl. Eben so hat er sie auch als eine Harmonie dargestellt; deßwegen aber ist sie nicht eine Harmonie, wie er selbst in dem Gespräch von der Seele gezeigt hat.

Offenbar haben sie sich auch in Ansehung der unveränderlichen und der veränderlichen Substanz geirrt. Denn sie sagen, daß die eine der Seele die Kraft der Ruhe, und die andere die Kraft der Bewegung ertheile, da doch Plato selbst in seinem Sophisten das Reale, das Unveränderliche und das Veränderliche, und außer diesen die

Ruhe und die Bewegung unterscheidet, und also fünf von einander verschiedene Dinge annimmt.

Ferner habe ich bereits in einer andern Schrift gezeigt, mit was für einer Aengstlichkeit und Sorge diese sowohl, als die meisten andern Anhänger des Plato alle Kräfte aufbieten, wie gewaltsam sie alles drehen und wenden, um zu erhärten, daß die Welt und die Seele von Ewigkeit her bestehen und in Ewigkeit fortdauern, weil sie die entgegengesetzte Meynung für schrecklich und gottlos halten. Jetzt begnüge ich mich daher zu bemerken, daß sie den Streit über die Götter und die Schrift, die Plato, wie er selbst gesteht, mit einer Art von Ehrgeitz und einer jugendlichen Hitze gegen die Gottesleugner geschrieben hat, mit einander verwechseln und dadurch dem ganzen Streit ein Ende machen. Denn wenn die Welt ewig ist, so kann die Behauptung des Plato nicht bestehen, daß die Seele älter als der Körper, daß sie, wie er sich ausdrückt, die Beherrscherin und erste Triebfeder desselben sey, und daß von ihr alle Veränderung und Bewegung anhebe. — Was das für eine Seele sey, die älter als der Körper seyn soll, und welche Eigenschaften ihr zukommen, das wird die Folge dieser Abhandlung aufklären. Denn wenn man das nicht weiß, so wird man sehr häufig über den wahren Sinn der platonischen Lehren verlegen und zweifelhaft seyn. Ich will also zuerst sagen, wie ich diese

Sache

Sache verstehe, wobey ich mich auf wahrscheinliche Gründe stützen, und dem, was dem Ansehen nach paradox ist, das Auffallende zu benehmen suchen werde. Alsdann will ich auf die einzelnen Ausdrücke kommen, und sie sowohl zu erklären als zu beweisen suchen. Meiner Meynung nach verhält sich die Sache auf folgende Art:

„Diese Welt hat weder ein Gott noch ein „Mensch hervorgebracht" — so drückt sich Heraklit aus, gleichsam als besorgte er, daß, wenn man auch keinen Gott anerkennete, man etwa glauben möchte, daß ein Mensch der Schöpfer der Welt gewesen sey. Ich aber halte es für besser, mit dem Plato zu sagen und zu singen, daß die Welt von Gott geschaffen sey. Denn so wie sie das schönste unter allen erschaffenen Dingen ist, so ist er das vorzüglichste unter allen wirkenden Wesen. Der Stoff aber und die Materie, woraus sie gebildet ist, sind nicht geschaffen, sondern die haben von jeher dagelegen, daß der Schöpfer sie vertheilen, ordnen und soviel möglich nach sich selbst formen möchte. Denn die Welt ist keinesweges aus Nichts hervorgebracht worden, sondern nur aus einem rohen, unordentlichen Stoffe, auf eine ähnliche Art, wie etwa ein Haus, ein Kleid, eine Statue gemacht wird. Vor Erschaffung der Welt war alles Eine Unordnung. Ein unordentlicher Haufe aber ist weder etwas unkörperliches, noch unbewegbares,

noch unbelebtes; sondern das Körperliche ist nur ohne eine bestimmte Form und Bildung in ihm vorhanden, und das Prinzip der Bewegung in seiner regel- und planmäßigen Wirkung gehindert. Und in einer solchen Verwirrung und Unordnung befand sich auch die Seele, so lange sie noch kein gehöriges Ebenmaaß hatte. Denn die Gottheit hat weder das, was kein Körper war, zu einem Körper, noch das, was keine Seele war, zu einer Seele gemacht, sondern, so wie wir nicht verlangen, daß der Künstler die Stimme und den Takt hervorbringen, sondern nur daß er den Ton melodisch und den Takt harmonirend machen soll: so hat auch die Gottheit nicht die Fühlbarkeit und Undurchdringlichkeit des Körpers hervorgebracht, noch der Seele die Kraft sich Vorstellungen zu machen und Bewegung hervorzubringen ertheilt; sondern sie nahmen nur die Urstoffe von beyden, nehmlich den dunkeln und undurchsichtigen, und den verwirrten und unvernünftigen, die jeder für sich unvollkommen und zu einem bestimmten Zweck untauglich waren; diese ordnete, vertheilte und paßte sie so zusammen, daß daraus das schönste und vollkommenste Geschöpf entstand. Das Wesen eines Körpers ist also nicht verschieden von der von ihm sogenannten allumfassenden Natur, die der Ursprung und die Ernährerin aller erschaffenen Dinge ist.

Was aber das Wesen der Seele betrifft, so nennt er es in dem Philebus das Unendliche, bey dem weder Zahl, noch Verhältniß; weder Mangel, noch Ueberfluß; weder Verschiedenheit, noch Aehnlichkeit statt findet, das keine Grenze hat und nicht gemessen werden kann. In dem Timäus hingegen sagt er, es bestehe aus der an den Körpern befindlichen theilbaren Materie, verbunden mit der untheilbaren Substanz. Hierunter aber muß man sich weder eine Vielheit von Einheiten und Punkten, noch eine Größe, die nach Länge und Breite ausgedehnt ist, vorstellen — denn so etwas findet nur bey Körpern und nicht bey der Seele statt — sondern das regellose und unbestimmte, sich selbst bewegende und mit der Kraft Bewegung hervorzubringen begabte Prinzip; ebendasselbe, welches er oft die Nothwendigkeit, und in dem Buche von den Gesetzen die regellose und Böses stiftende Seele genannt hat. Denn so war die Seele an sich, sie erlangte aber Verstand, Vernunft und eine weise Harmonie, damit sie die Seele der Welt würde. Denn jene allumfassende und materielle Natur hatte zwar Größe, Zwischenräume und Platz (etwas aufzunehmen), an Schönheit aber, an Gestalt und Ebenmaaß der Formen fehlte es ihr; diese bekam sie erst, als die Erde, das Meer, der Himmel, die Gestirne, die Pflanzen und Thiere gebildet wurden.

Diejenigen aber, welche behaupten, daß das, was Plato im Timäus Nothwendigkeit, und im Philebus Unermeßlichkeit und Unendlichkeit nennt, von der Materie und nicht von der Seele gelte, können es nicht als die Ursache des Bösen ansehen, 6) weil er die Materie immer gestalt- und formlos nennt, und ihr alle Eigenthümlichkeit und eigene Kraft abspricht. Sie gleiche, sagt er, den geruchlosen Oelen, denen die Salbenverfertiger erst einen beliebigen Geruch ertheilen. Es ist daher unmöglich, daß er etwas, was keine Kraft und Thätigkeit hat und von selbst kein Bestreben nach etwas äußert, als die Ursache und den Grund des Bösen angesehen, und es bald eine häßliche, Böses stiftende Unendlichkeit, bald eine mit der Gottheit mächtig kämpfende Nothwendigkeit genannt haben sollte. Denn woher hätte diese — wie er sich im Politikus ausdrückt — den Himmel umkehrende und nach der entgegengesetzten Seite wälzende Nothwendigkeit und angebohrne Begierde, eben das, was vormals, ehe es in die jetzige Welt gekommen ist, durch seine Verbindung mit der Natur an vieler Unordnung Theil hatte, woher, sage ich, hätte dieses einen Einfluß auf die Dinge erlangt, wenn von der einen Seite das, was ihm zum Grunde liegt, etwas ohne eigent-

6) Der Text ist hier etwas mangelhaft, ich habe die Ergänzung von Amyot angenommen, die der Zusammenhang rechtfertigt.

eigentliche Kraft, ein aller Wirksamkeit unfähiger Stoff war, von der andern Seite aber der Schöpfer gut ist, und den Willen hat alles so viel möglich sich selbst ähnlich zu machen.

Außer diesen beyden aber giebt es kein drittes. 7) Hier geriethen wir also in dieselbe Verlegenheit, in welche die Stoiker gerathen, wenn wir das Böse aus etwas, das nicht existirt, herleiten, und es ohne Grund und Ursache entstehen lassen. Denn es läßt sich weder denken, daß von den vorhandenen Dingen das Gute, noch daß das, was aller eigenen Kraft beraubt ist, dem Bösen Entstehung und Daseyn gegeben haben sollte. Allein Plato verfiel hier nicht mit seinen Nachfolgern in gleichen Irrthum. Er übersah nicht, wie diese, jedes zwischen der Materie und der Gottheit in der Mitte liegende dritte Prinzip; man kann ihm also auch nicht den Vorwurf machen, daß er auf eine ganz unlogische und ungereimte Weise das Böse von selbst und wie von ungefähr hätte entstehen lassen. Dem Epikur gestehen sie nicht zu, daß die Atomen ein klein wenig von der geraden Richtung abgewichen wären, weil diese Abweichung gar keinen Grund hätte; sie selbst aber behaupten, daß das so vielfache Uebel und Böse in der Welt, und die unzählbaren Plagen und Beschwerden des Körpers nach und nach

7) Nehmlich außer dem Stoff, aus dem die Welt gemacht ist, und dem Schöpfer.

entstanden wären, ohne daß in den Urstoffen der geringste Grund dazu läge. Das that Plato nicht; sondern da er der Materie alle Eigenthümlichkeit abgesprochen, und die Ursache des Bösen so weit als möglich von der Gottheit entfernt hatte: so erklärte er sich über die Welt in seinem Politikus auf folgende Art: 8) „Alles Gute besitzt sie „von dem, der sie zusammengesetzt hat (von dem „Schöpfer); von ihrer vormaligen Beschaffen„heit aber rührt alles Unglück und alles Unrecht „unter dem Himmel her; aus dieser Quelle her „hat sie es nicht nur selbst, sondern theilt es auch „den Geschöpfen mit." — Und etwas weiterhin sagt er: „Mit dem Verlauf der Zeit bemächtigte „sich ihrer eine Vergessenheit; da fieng die alte „Unordnung wieder an zu herrschen, und die Welt „lief Gefahr wieder aufgelößt und in den alten „Zustand der Verwirrung zurückgebracht zu wer„den." — Eine Verwirrung aber findet bey der bloßen Materie, die aller charakteristischen Merkmale entbehrt, nicht statt. Dieß hat Eudemus, 9) so wie viele andere, nicht bedacht, und darum hält er sich über den Plato auf, daß er die öfters von ihm so genannte Mutter und Ernährerin nicht auch als die Ursache, die Wurzel und den

Ursprung

8) Im VI. Bande, S. 38.

9) Eudemus war aus Rhodus, und ein Schüler des Aristoteles. S. Bibl. Gr. Tom. III. p. 442. sq.

Ursprung des Uebels angegeben hätte. Plato aber nennt die Materie Mutter und Ernährerin; die Ursache des Uebels hingegen das bewegende Prinzip der Materie, das was in Verbindung mit den Körpern theilbar geworden, und unordentlich und unvernünftig in seiner Bewegung, aber nicht leblos ist; eben das, was er, wie schon bemerkt worden, in dem Buche von den Gesetzen die widerspenstige und allem Guten entgegenstrebende Seele neunt.

Denn die Seele ist die Ursache und das Prinzip der Bewegung, der Verstand hingegen die Ursache der Ordnung und Harmonie in der Bewegung. Gott aber hat nicht die ruhige Materie in Bewegung gesetzt, sondern die von der vernunftlosen Ursache beunruhigte zum Stillstand gebracht. Auch hat er nicht den Saamen der Veränderung und der Leiden in die Natur gelegt, sondern da sie einmal mannigfaltigen Leiden und unregelmäßigen Veränderungen unterworfen war, so hat er, vermittelst der Harmonie, der Verhältniß und der Zahl, die Veränderlichkeit und die Verderbtheit eingeschränkt und gemildert. Diese Mittel haben die Kraft, die Dinge — nicht, durch Veränderung und Bewegung einem immerwährenden Wechsel auszusetzen, sondern sie vielmehr beständig, fest und den unwandelbaren Wesen ähnlich zu machen. Das ist, nach meiner Einsicht, der Sinn des Plato. Um das zu beweisen, will ich zuerst den angeb-

lichen

lichen Widerspruch, in den er mit sich selbst gerathen soll, auflösen.

Niemand wird wohl einem trunkenen Sophisten, geschweige dem Plato eine so große Verwirrung und Inconsequenz Schuld geben, daß er in den Schriften, die er mit dem größten Fleiß ausgearbeitet hat, eine und ebendieselbe Natur zugleich für unerschaffen, und für erschaffen erklären sollte. Unerschaffen aber nennt er die Seele im Phädrus, erschaffen im Timäus. Die Stelle im Phädrus, in der die Unsterblichkeit der Seele daraus, daß sie nicht erschaffen sey, und dieses wiederum daraus, daß sie sich durch sich selbst bewegt, erwiesen wird, ist fast in aller Munde. 10) Und die Worte im Timäus lauten also: „Wenn „wir die Seele (nämlich die Welt) jetzt zuletzt „genannt haben, so hat sie darum der Schöpfer „nicht auch später, als die Welt, geschaffen. Denn „er, der beyde mit einander verband, möchte wohl „nicht das Aeltere dem Jüngern untergeordnet „haben, sonderu wir drücken uns nur so aus, „wie es unsere mangelhafte Natur uns gestattet. „Er hat der Seele sowohl in Ansehung des Al„ters, als des innern Werthes den Vorzug vor

„dem

10) Die Stelle, welche Plutarch hier meynt, ist unstreitig die, welche im Phädrus (X. Bd.) S. 318. steht: πᾶσα ψυχη ἀθανατος ꝛc. Die folgenden Worte aus dem Timäus findet man im IX. Band, S. 312.

„dem Körper gegeben, da sie ihn beherrschen und „er ihr gehorchen sollte.“ — Und an einer andern Stelle 11) sagt er: „Sie habe einen göttlichen „Anfang eines immerwährenden und vernünftigen „Lebens gemacht, indem sie sich in sich selbst her„umdrehe. Der Körper des Himmels wäre zwar „sichtbar, die Seele selbst aber unsichtbar, der Ver„nunft und Harmonie theilhaftig, und von dem Be„sten unter allen vernünftigen und unerschaffenen „Wesen auch als das Beste unter allen erschaffenen „Dingen gemacht worden.“ Hier nennt er also die Gottheit das Beste unter allen unerschaffenen Wesen, die Seele hingegen, das Beste unter allen erschaffenen Dingen, und zeigt durch diese Unterscheidung und diesen Gegensatz ganz deutlich an, daß die Seele nicht ewig, und unerschaffen sey.

Wie könnte man nun diesen Widerspruch besser heben, als durch die Auflösung, die er selbst davon allen denen, die sie haben wollen, giebt? Er erklärt nämlich diejenige Seele für unerschaffen, die vor der Entstehung der Welt alles auf eine verwirrte und unordentliche Weise herumbewegte; diejenige aber für entstanden und erschaffen, welche der Schöpfer aus dieser (unordentlichen Weltseele), und aus jener gleichförmigen und untadelhaften Substanz zu einer vernünftigen und ordentlichen (Weltseele) gemacht und zum Führer der Welt eingesetzt hat, als er dem Sinn-

11) S. 315.

Sinnlichen gleichsam eine vernünftige Form gab und das bewegende Prinzip an eine gewisse Ordnung band. Auf gleiche Weise erklärt er den Körper der Welt in einer Rücksicht für unerschaffen, und in einer andern für erschaffen. Denn wenn er sagt, daß die Gottheit das ganze sichtbare Universum, das bis dahin nicht in Ruhe lag, sondern sich unordentlich bewegte, genommen und in Ordnung gebracht habe; ferner, daß die vier Elemente, das Feuer, das Wasser, die Erde und die Luft, ehe die Welt mit Hülfe derselben ihre völlige Einrichtung erhalten hätte, eine heftige Bewegung in der Materie verursacht, und hinwiederum von ihr — wegen der Verschiedenheit ihrer Natur — erlitten hätten, so nimmt er hier Körper an, die vor der Entstehung der Welt vorhanden waren. Wenn er ferner lehrt, daß der Körper später als die Seele erschaffen, und daß die Welt entstanden sey, weil sie sichtbar und fühlbar sey und einen Körper habe — dergleichen Dinge aber erschaffen und entstanden wären: so ist es ja ganz offenbar, daß er dem Körper eine Entstehung zuschreibt. Deßwegen aber hat er nichts widersprechendes gesagt, oder ist in so wichtigen Dingen mit sich selbst in Widerstreit gerathen. Denn er sagt nicht, daß einer und ebenderselbe Körper von Gott geschaffen, und auch vorhanden gewesen sey, ehe er noch geschaffen worden. Das wäre ein offenbarer Widerspruch.

spruch. Er selbst hat es deutlich angegeben, wie man die Erschaffung zu verstehen habe. Anfangs, sagt er, lag alles unordentlich und unregelmäßig untereinander; als aber das Ganze anfieng, in Ordnung gebracht zu werden, zuerst das Feuer, dann das Wasser, und die Erde und die Luft — denn die Spuren von diesen waren überall anzutreffen, 12) wie man sichs da denken kann, wo die Gottheit ihre Hand noch zurückhält — so bekam ein jedes seine eigenthümliche Gestalt und Ebenmaaß. Und an einer der vorhergehenden Stellen heißt es, daß es nicht eines, sondern zweyer Verhältnisse bedurft hätte, um die dichte und ungeheure Masse des Universums gehörig zu verbinden. Ferner sagt er, daß Gott das Wasser und die Luft zwischen das Feuer und die Erde gesetzt und so den Himmel zusammen verbunden und befestigt habe. Aus diesen Elementen, die der Zahl nach vier ausmachten, wurde der Körper der Welt nach einem gewissen Verhältniß auf eine zusammenstimmende Weise gebildet; und er erhielt durch sie einen förmlichen Zusammenhang, daß er von keinem andern, als dem, der ihn in Eins verbunden hat, wieder getrennt werden kann. Plato sagt also ganz deutlich, daß Gott nicht der Urheber und Schöpfer des Körpers schlechtweg, noch der Masse oder Materie, sonden nur des Ebenmaaßes, der Schönheit und Gleichheit an dem Körper sey.

Auf

12) ἦν muß hier unstreitig wegbleiben.

Auf gleiche Weise muß auch das verstanden werden, was er von der Seele gesagt hat. Die eine ist weder von Gott geschaffen, noch die Seele der Welt, sondern eine sich selbst stets bewegende Kraft, die auf eine unüberlegte, willkührliche, unverständige und unordentliche Weise wirkt. Die andere aber ist die, welche die Gottheit nach dem schicklichsten Ebenmaaß und Verhältniß gebildet, und zur Beherrscherinn der erschaffenen Welt gemacht hat; und diese ist erschaffen. Daß Plato dieß wirklich so verstanden, und nicht blos zum Behuf der theoretischen Betrachtung eine Erschaffung und Entstehung der Welt sowohl als der Seele angenommen habe, beweist außer vielem andern auch dieses, daß die Seele von ihm, wie schon bemerkt worden, bald unerschaffen bald erschaffen, die Welt hingegen immer erschaffen und entstanden, und nirgends unerschaffen und ewig genannt wird.

Wozu sollte ich also hier noch mehr Stellen aus dem Timäus anführen, da der ganze Dialog von Anfang bis zu Ende von der Schöpfung der Welt handelt. Was aber Stellen aus andern Dialogen anbetrifft, so nennt Timäus in dem Atlantikus in seiner Anrufung die Welt den der Wahrheit nach schon längst, jetzt aber auch den Worten nach vorhandenen Gott. 13) In dem Poli-

13) Diese Worte, deren Sinn mir nicht recht deutlich ist, beziehen sich auf die Stelle gleich im Anfange des Critias. (X. Band.) S. 34.

Politikus sagt der Parmenideische Fremde 14), daß die Welt von Gott geordnet sey, und durch ihn vieles Gute empfangen habe; was noch in ihr mangelhaft oder schädlich wäre, das rühre von ihrer vormaligen unordentlichen und verwirrten Beschaffenheit her. In den Büchern von der Republik, wo Sokrates von der Zahl, welche einige die Hochzeit 15) nennen, spricht, heißt es: „Es giebt für das erschaffene Göttliche eine „Periode, welche durch eine vollkommene Zahl „ausgedrückt wird." Das erschaffene Göttliche ist für nichts anders als die Welt 16).....

die

14) Aus der Schule des Parmenides, ein eleatischer Philosoph. Die Stelle ist die schon in der 8ten Note angeführte.

15) Nach dem pythagoreischen System sind das die Zahlen 5 und 6. S. Tiedemanns erste Philos. Griech. S. 416. f. — Weiter unten wird auch hier die 6 so genannt.

16) Daß hier eine große Lücke, und die gleich darauf folgende Stelle corrumpirt ist, erinnert schon Xylander; so wie er auch sehr richtig bemerkt, daß darin von der pythagoreischen Tetractys und ihren Combinationen die Rede sey. Die pythagoreische Tetractys aber besteht aus den Zahlen:

1 3 5 7
2 4 6 8

Die erste Combination ist die aus 1 und 2; die zweyte die aus 3 und 4 (nicht wie es oben heißt, aus 3 und 1); die dritte die aus 5 und 6, und die vierte

die aus 3 und 1; die dritte ist die aus 5 und 6, von welchen keine ein Quadrat ausmacht, weder für sich allein, noch mit den andern in Verbindung. Die vierte ist die, die aus den ersten zusammengesetzt, 36, ein Quadrat giebt.

Allein die vom Plato aufgestellte Tetraktys hat eine vollkommene Einrichtung, indem bey ihr die geraden Zahlen durch Multiplikation einer geraden Zahl mit sich selbst (nämlich der 2), die ungeraden durch Multiplikation einer ungeraden Zahl mit sich selbst (nämlich der 3) entsteht 17). Sie enthält ferner die Einheit, die der gemeinschaftliche Anfang der geraden und ungeraden Zahl ist; und von den übrigen in ihr enthaltenen Zahlen geben 2 und 3 die ersten Seiten, 18) 4 und 9 sind die ersten Quadrate, und 8 und 27 machen die ersten Würfel aus, wenn man die Eins nicht mitrechnet. Hieraus erhellet, daß er nicht alle Zahlen in Einer Reihe, sondern daß er sie abwechselnd und abgesondert von einander, die

vierte die aus 7 und 8; und diese giebt mit der vorhergehenden zusammengenommen 36. Vergl. Tiedemanns erste Phil. S. 420.

17) Die platonische Tetractys ist folgende:

1 2 4 8

1 3 9 27

Wo die obere Reihe nach Potenzen der 2, die untere nach Potenzen der 3 fortgeht.

18) Seite heißt hier, was man sonst Wurzel nennt.

die geraden und die ungeraden eben so, geordnet und unter einander geschrieben wissen wollte. Auf diese Weise werden nun Verbindungen zwischen den ähnlichen Zahlen 19) entstehen, die sich theils durch Addition, theils durch Multiplikation bewerkstelligen lassen, und wiederum merkwürdige Zahlen geben. Durch Addition auf folgende Art:

2 und 3 macht 5; 4 und 9, 13; 8 und 27, 35.

Von diesen Zahlen nennen die Pythagoreer die 5 Trophon, welches so viel als Schall bedeutet, weil sie glauben, daß von den Intervallen der Töne, der fünfte der erste hörbare sey. 20) 13 nennen sie, wie Plato, Limma (Rest), weil sie die Theilung des Tones in zwey gleiche Theile für unthunlich halten. 35 wird Harmonie genannt, weil es aus den zwey ersten Würfeln einer

19) Aehnliche Zahlen sind hier solche, die einerley Namen haben, nämlich aus beyden Reihen die Wurzeln, die Quadrate, die Würfel.

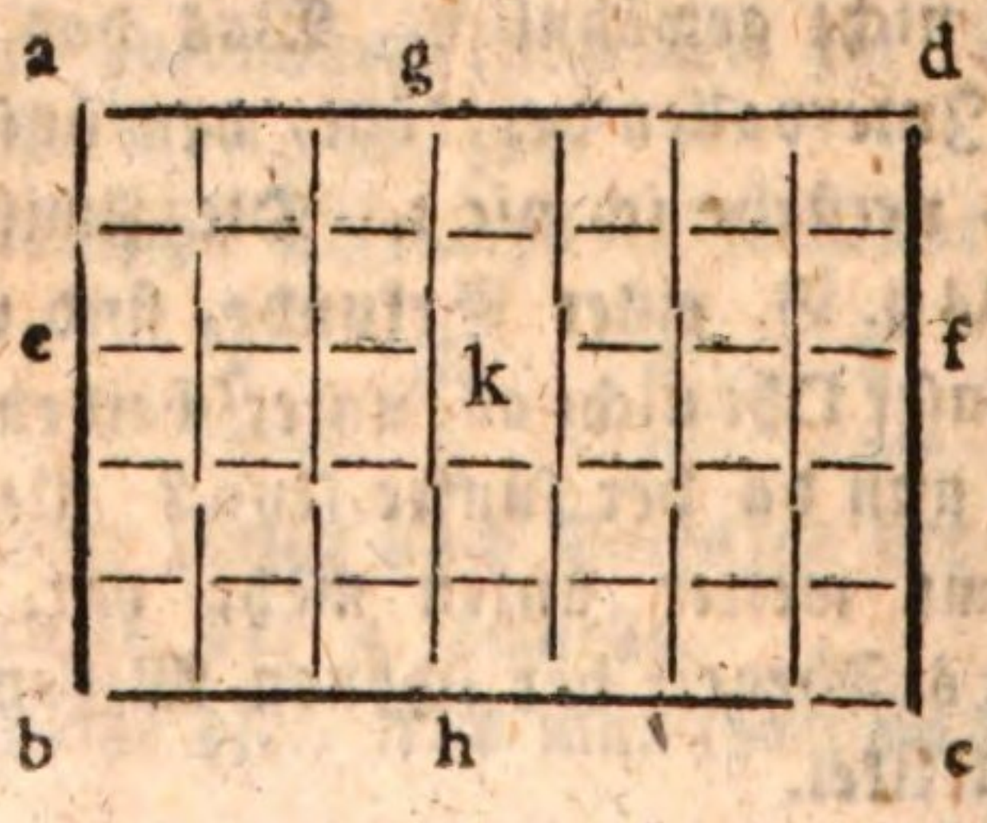
20) Die Bedeutung des Wortes τροφον als Schall, ist sonst nicht gewöhnlich. Was das seyn soll, daß von den Intervallen der Töne, der fünfte der erste hörbare sey, verstehe ich nicht. Die Zwischentöne eines Intervalls z. B. einer Sekunde, sind unzählige, die freylich unser Ohr nicht alle unterscheiden kann; welches aber soll nun da der fünfte seyn? Ueber das Limma kommt weiter unten mehr vor. Vergl. auch Sulzers Theorie der schönen Wissenschaften unter diesem Artikel.

geraden und ungeraden Zahl 21), ingleichem aus den vier Zahlen 6, 8, 9 und 12, welche das arithmetische und das harmonische Verhältniß ausmachen, besteht.

Noch besser läßt sich ihre merkwürdige Eigenschaft durch eine Figur darstellen. 22) Es sey a b c d ein rechtwinkelichtes Parallelogramm, und die Seite a b desselben in fünf, die Seite a d in sieben lauter gleiche Theile getheilt. Man theile ferner die kleinere Seite a b in e in zwey Theile, so daß auf den einen a e zwey, und auf den andern, e b, drey von jenen Theilen gehen; ingleichem theile man die größere Seite a d in g in zwey Theile, so daß der eine, a g, drey, und der andere g d viere von jenen hält. Durch alle Theilungspunkte ziehe man darauf gerade (den Seiten parallele) Linien: so wird das Parallelogramm

21) Nämlich aus 8 und 27 als den Würfeln von 2 und 3. Was das arithmetische und harmonische Verhältniß sey, wird ebenfalls weiter unten erklärt.

22) Die hier beschriebene Figur ist folgende:



gramm aekg sechs; das Parallelogramm ebhk neun; das Parallelogramm gkfd acht; und das Parallelogramm khcf zwölf; das ganze Parallelogramm abcd aber fünf und dreyßig gleiche Theile enthalten, folglich durch die Zahlen der Felder, in die es eingetheilt ist, die Verhältnisse der ersten Consonanzen ausdrücken. Denn die Zahlen 6 und 8 haben das Verhältniß von $1\frac{1}{3}$, 23) und eben dieses Verhältniß hat auch die Quarte; den Zahlen 6 und 9 kommt das Verhältniß von $1\frac{1}{2}$ zu, welches die Quinte hat; 6 und 12 stehen in dem Verhältniß des doppelten (von 1 : 2), welches der Octave zugehört. Es liegt auch das Verhältniß der Secunde von $1\frac{1}{8}$ darin, nemlich in 8 und 9; und daher nennen sie die Zahl, welche alle diese Verhältnisse in sich faßt, die Harmonie. 24)

23) Das heißt, der Exponent des Verhältnisses ist $1\frac{1}{3}$.

24) Es ist bekannt, daß man die Intervallen durch Zahlen ausdrückt, die sich so verhalten, wie die Menge der Schwingungen, die zur Hervorbringung beyder Töne des Intervalls in gleichen Zeiten erforderlich sind. So wird das Intervall der Octave durch das Verhältniß 1 : 2 ausgedrückt, weil von den beyden Tönen, die um eine Octave von einander unterschieden sind, der höhere noch einmal so viel Schwingungen in derselben Zeit macht, als der andere. Die Quarte wird durch das Verhältniß 3 : 4; die Quinte durch 2 : 3 und die Sekunde durch 8 : 9, ausgedrückt. Die drey

Eben diese Zahl sechsmal genommen, giebt 210, und in so viel Tagen soll die siebenmonatliche Frucht (in Mutterleibe) ihre Vollendung erhalten.

Fängt man hinwiederum von neuem an und multiplizirt (die übereinander stehenden Zahlen der Tetraktys), so macht 2 mal 3. 6; 4 mal 9, 36; und 8 mal 27, 216. Unter diesen ist 6 eine vollkommene Zahl, weil sie sich in gleiche Theile theilen läßt, und sie wird Hochzeit genannt, weil in ihr die erste gerade Zahl mit einer ungeraden vermischt ist; ferner ist sie aus dem Anfange der Zahlen (der Einheit), aus der ersten geraden und der ersten ungeraden Zahl zusammengesetzt.

36 ist das erste Quadrat, das zugleich ein Dreyeck giebt. 25) Die Seite des Quadrats ist 6, und

erstern dieser Intervalle gehören zu den Consonanzen, das letztere zu den Dissonanzen. S. Sulzers Theorie unter den Artikeln Consonanz, Intervall, Ton und mehrere, auch Eulers Briefe über verschiedene Gegenstände der Naturlehre, 1ter Band, 41 und ff. Briefe.

25) Ein Dreyeck oder eine dreyeckigte Zahl nennt man die Summe einer arithmetischen Reihe, die mit 1 anfängt, und in der jedes Glied um 1 steigt, oder die nach der Reihe der natürlichen Zahlen fortgeht. Nimmt man also

1 2 3 4 5 6 7 8

so hat man zusammen 36. So viele Punkte lassen sich in gleichen Abständen in ein gleichseitiges Dreyeck ordnen,

und die Seite des Dreyecks 8. Ferner entsteht diese Zahl durch die Multiplikation zweyer Quadrate, der 4 und 9, und durch die Addition dreyer Würfel; denn 1, 8 und 27 giebt zusammen addirt die besagte Zahl. Ingleichem enthält sie die Seiten zweyer gleichen Rechtecke von ungleicher Länge; die Seiten des einen sind 12 und 3, und die des andern 9 und 4. Nimmt man nun die Seiten aller dieser Figuren, nämlich die des Quadrats, 6; die des Dreyecks, 8; die des einen Parallelogramms, 9; und die des andern, 12: so bekommt man die Verhältnisse der Consonanzen. Denn das Verhältniß von 12 zu 9 giebt die Quarte, und ist dem Verhältniß der obern zur mittlern Seite gleich; 12 zu 8, d. i. die Quinte verhält sich wie die mittlere zu der untersten; und 12 zu 6, oder die Octave, wie die oberste zu der untersten Saite. 26)

ordnen, so daß auf eine Seite desselben 8 kommen; man nennt daher 8 die Seite dieser Zahl.

26) Plutarch spricht hier von den Saiten des Tetrachords, die den Namen Nete, Mese und Hypate führten, und von welchen die erste den höchsten, und die letzte den tiefsten Ton hatte. Beyde waren um eine Octave von einander verschieden, und die mittlere war so zu ihnen gestimmt, daß sie mit der erstern eine Quarte, und mit der letztern eine Quinte machte, so wie auch aus der Zusammensetzung der Verhältnisse der Quinte und Quarte 2:3 und 3:4, das Verhältniß von 2:4, oder von 1, 2, d. i.

Die Zahl 216 ist der Würfel von 6 und seinem Umfange gleich. 27)

Das sind die Eigenschaften der erwähnten Zahlen; die letztere aber, 27, hat noch das besondere, daß sie der Summe aller vorhergehenden gleich ist. 28) Sie macht ferner die Periode der Mondsbahn aus, und die Pythagoreer setzen unter den reinen Intervallen den ganzen Ton, oder die Secunde, auf eben diese Zahl. 29) Deßdas Verhältniß der Octave entsteht. Von den Tetrachorden und ihrer verschiedenen Eintheilung s Marpurgs kritische Einleitung in die Geschichte der alten und neuen Musik; und Forkels Gesch. der Musik, 1ter Band.

27) Nemlich die Oberfläche des Würfels, dessen Seite 6 ist, enthält 216 Quadrate.

28) Hier sind die vorhergehenden Zahlen der Tetraktys 1 2 3 4 8 9, zu verstehen, die zusammen 27 ausmachen.

29) Der periodische Monat, oder die Zeit, welche der Mond zu Durchlaufung seiner Bahn braucht, beträgt etwas über 27 Tage, und auf diesen Umlauf wird hier gezielt. Der synodische Monat aber, oder die Zeit von einem Vollmond bis zum andern, beträgt bekanntlich über 29 Tage. — διεζευγμέναι ἐμμελεῖς habe ich nach Marpurg a. a. O. S. 110. durch reines Intervall übersetzt; sonst heißt es auch, wie dort bemerkt wird, rationales Intervall, und man versteht darunter ein solches, das die ihm angewiesene Größe weder in der Höhe, noch in der Tiefe überschreitet.

Deßwegen nennen sie auch 13 Limma, weil es um Eins kleiner als die andere Hälfte 30) ist. Man sieht aber leicht, daß diese Zahlen (der Tetraktys) an sich ebenfalls die Verhältnisse der Consonanzen enthalten. Denn das Verhältniß des doppelten ist das von 2 und 1, worin die Octave besteht; das von anderthalb ist das von 3 zu 2, welches die Quinte giebt; das von $1\frac{1}{3}$ ist das von 4 zu 3, welches die Quarte ausmacht; und das des dreyfachen ist das von 9 zu 3, welches eine Octave und eine Quinte macht; das des vierfachen ist das von 8 zu 2, welches die doppelte Octave giebt. Es liegt auch das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ darin, nemlich in den Zahlen 9 und 8, welches die Secunde oder den ganzen Ton giebt.

Wenn man nun die Einheit, die beyden gemeinschaftlich ist, sowohl zu den geraden als ungeraden Zahlen zählt, so giebt die ganze Zahl eine Vielheit der 10. 31) Ferner giebt die Reihe der geraden Zahlen, von der Einheit an gerechnet, 15, oder ein Dreyeck, dessen Seite 5 ist. Die ungeraden Zahlen geben zusammen addirt 40;

30) Nämlich von 27, welche 14 beträgt.

31) Das bringe ich nicht anders heraus, als wenn ich die Summe beyder Reihen der Tetractys multiplicire. Nämlich: $1+2+4+8=15$, u. $1+3+9+27=40$, und 15 mal $40=600$. Die Stelle ist corrupt; schon Xylander hat daran verbessert, indessen scheint mir seine Verbesserung nicht befriedigend.

und zwar machen die ersten drey derselben 13, und die letzte ist 27; durch diese Zahlen aber bezeichnen die Mathematiker sehr schicklich diejenigen Intervallen, die den Namen diesis und tonus 32) führen.

Eben dieselbe Zahl (40) entsteht auch durch Multiplication vermöge der der Tetraktys eigenen Beschaffenheit. Denn wenn man von den vier ersten Zahlen derselben eine jede viermal nimmt, so erhält man 33) 4, 8, 12, 16, welche zusammengenommen 40 ausmachen, d. i. diejenige Zahl, welche die Verhältnisse der Consonanzen in sich schließt. Denn 16 enthält die Zahl 12 ein und $\frac{1}{3}$ mal, 8 zweymal, und 4 viermal; 12 enthält die Zahl 8 anderthalb mal und 4 dreymal. Diese Verhältnisse aber geben die Quarte, die einfache und die doppelte Octave; ferner die Quinte, und die Octave und Quinte. 34)

Noch verdient bemerkt zu werden, daß die Zahl 40 zweyen Quadraten und zweyen Würfeln zu-

32) Tonus heißt das Intervall, welches man einen ganzen Ton nennt; durch dieses wird ungefähr ein halber, oft auch ein Viertelston bezeichnet. Vergl. Sulzers Theorie Art. Dieses.

33) Im Text γίνεται ἑ τεσσαρα. Was soll hier das ἑ? Unstreitig ist es durch ein Versehen hineingekommen.

34) Das ist die Quinte über der Octave. Der Text ist hier nicht ganz richtig, schon Xyl. hat ihn verbessert.

zusammengenommen gleich ist. Denn die Quadrate 1 und 4 und die Würfel 8 und 27 machen zusammen so viel aus. Also ist die platonische Tetraktys in Ansehung ihrer Zusammensetzungen viel mannichfaltiger, und mithin vollkommener, als die pythagorische.

Da aber die gedachten Zahlen keine Mittelverhältnisse, die bey dieser Sache gebraucht werden, geben: so ist es nothwendig, anstatt ihrer, größere Glieder zu nehmen. Ich muß also bestimmen, welches diese Glieder sind; vorher aber will ich mich über die Mittelverhältnisse erklären. Die eine Art derselben ist die, wo das mittlere Glied das eine äußere um eben so viele Einheiten übertrifft, als es selbst von dem andern übertroffen wird. Man nennt es das arithmetische Verhältniß; dasjenige aber, wo das mittlere Glied das eine äußere um ein eben so großes Stück desselben übertrifft, als es von den andern übertroffen wird, heißt das subconträre. Die Glieder des arithmetischen Verhältnisses sind 6, 9 und 12, die 9 übertrifft 6 um eben so viele Einheiten, als es von 12 unterschieden ist. Die Glieder des subconträren hingegen sind 6, 8 und 12, wo 8 von 6 um 2, und von 12 um 4 unterschieden, 2 aber das Drittheil von 6, und 4 das Drittheil von 12 ist. In dem arithmetischen Verhältniß wird das mittlere Glied um ein eben so großes Stück seiner selbst von dem einen übertroffen, als

es das andere übertrifft; in dem subconträren hingegen sind es gleich große Stücke der äußern Glieder, um welche das mittlere das eine äußere übertrifft und von dem andern übertroffen wird. In dem erstern ist 3 der dritte Theil des mittlern Gliedes, in dem letztern aber sind 4 und 2, jenes der dritte Theil des einen, dieses der dritte Theil des andern äußern Gliedes. Daher rührt die Benennung subconträr. Man nennt es aber auch das harmonische Verhältniß, weil es durch seine Glieder die ersten Consonanzen ausdrückt, nämlich: durch das Verhältniß des größten zum kleinsten, die Octave; durch das Verhältniß des größten zum mittlern, die Quinte; und durch das Verhältniß des mittlern zum kleinsten, die Quarte. Vergleicht man das größte von den Gliedern mit der höchsten, und das kleinste mit der tiefsten Saite, so kommt das mittlere auf die mittlere Saite, die mit der obern die Quinte, und mit der untern die Quarte giebt. Die Zahl 8 gehört also der mittlern, 6 der untern, und 12 der obern Saite zu.

Die Art und Weise, wie die besagten Mittelverhältnisse gefunden werden, hat Eudorus sehr einfach und deutlich gezeigt. Er handelt zuerst von dem arithmetischen Verhältniß. Wenn man hier die äußern Glieder hinsetzt, von jedem die Hälfte nimmt und diese addirt, so giebt die Summe

das

das mittlere Glied sowohl zwischen den doppelten, als zwischen den dreyfachen Verhältnissen 35).

Was aber das subconträre Verhältniß anbetrifft; so erhält man das mittlere Glied bey dem dreydoppelten Verhältniß, wenn man die äußern Glieder herausſetzt, und von dem kleinern das Drittheil, von dem größern aber die Hälfte nimmt und beyde Theile addirt. Bey dem dreyfachen Verhältniß muß man es umgekehrt machen, nämlich von dem kleinern die Hälfte, und von dem größern das Drittheil nehmen. Beydes addirt giebt das mittlere Glied 36). Es sey z. B. bey einem

35) Das heißt: es mag das letzte Glied das erste zwey- oder dreymal übertreffen. Es kommt aber hierbey darauf an, zwischen zwey gegebenen Gliedern das arithmetische Mittel zu finden, das bekanntlich immer der halben Summe der gegebenen Glieder gleich ist.

36) Allgemein ausgedrückt ist die Sache diese: Wenn die drey Glieder einer subconträren Proportion a, b, c sind, so läßt sich daraus folgende geometrische Proportion machen:

$$(b-a) : a = (c-b) : c$$

also

$(b-a).c = (c-b).a$ oder $bc-ac = ac-ab$,

folglich

$bc + ab = 2ac$, oder $b(c+a) = 2ac$

und

$$b = \frac{2ac}{a+c}.$$

Soll

einem dreyfachen Verhältniß 6 das kleinste und 18 das größte Glied; nimmt man nun von 6 die Hälfte, das ist 3, und von 18 das Drittheil, 6, und addirt beydes, so bekömmt man 9, das von den äußern Gliedern um gleich große Stücke derselben unterschieden ist. Auf diese Art werden die Mittelverhältnisse gefunden. Diese müssen nun zu den vorhin angeführten Zahlen hinzugefügt werden, um die Lücke der doppelten und dreyfachen Intervallen auszufüllen.

Von den angeführten Zahlen haben einige gar keinen Zwischenraum, andere keinen hinlänglich großen 37). Man vergrößert sie daher, doch so, daß ihre Verhältnisse ungeändert bleiben, und

Soll nun $c = a$ seyn, wie bey dem doppelten Verhältniß, so verwandelt sich dieser Ausdruck in

$$b = \frac{2a.2a}{3a} = \frac{4a}{3} = a + \frac{1}{3}a,$$ welches eben so viel ist, als $\frac{1}{2}$ von dem kleinern und die Hälfte von dem größern Gliede, weil $a = \frac{1}{2}c$ ist.

Wird $c = 3a$ oder das Verhältniß dreyfach, so ist die Formel diese:

$$b = \frac{3a}{2} = a + \frac{1}{2}a,$$ das ist, die Hälfte von dem kleinern und $\frac{1}{3}$ von dem größern Gliede, weil hier $a = \frac{1}{3}c$ ist.

37) Das heißt: sie gestatten nicht, daß man die mittlern Glieder zwischen ihnen durch ganze Zahlen nach der obigen Regel angeben könne.

und macht dadurch, daß sie hinlänglichen Raum für die gedachten Mittelglieder gewinnen.

Erstens ist die kleinste Zahl, die man anstatt der Einheit setzt, 6; weil dieses die erste Zahl ist, deren Hälfte und Drittheil sich durch ganze Zahlen ausdrucken läßt, und dann werden auch alle andere beygeordnete Zahlen sechsmal genommen, so daß sie beyde Mittelglieder in ihren doppelten und dreyfachen 38) Intervallen aufnehmen können, wie es vorher beschrieben worden ist. Da aber Plato gesagt hat, daß, wenn man (durch die Einschaltung der Mittelverhältnisse) die Intervallen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$, und (aus den Mittelgliedern der ursprünglichen Intervallen das Intervall von) $1\frac{1}{8}$ erhalten hätte, und alsdann das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllte, allemal

38) Ohne Zweifel müssen die Worte: und dreyfachen, die im Text fehlen, supplirt werden. Auch Amyot hat sie eingeschaltet. Daß sie hieher gehören, erhellt schon daraus, daß bey Einem Intervall nicht zwey Mitglieder statt finden; ferner daraus, daß vorhin von beyden Arten der Intervallen, den doppelten und dreyfachen, die Rede war, endlich daraus, daß die platonische Tetracys diese beyden Intervallen enthält; nämlich:

1 2 4 8
1 3 9 27

mit 6 multiplizirt, wird daraus

6 12 24 48
6 18 54 162.

allemal ein kleines Intervall übrig bliebe, das sich wie die Zahlen 243 und 256 verhielte: so war man genöthigt, die Zahlen noch mehr zu vervielfältigen und noch größer zu machen. 39) Denn es müssen nun zwey Verhältnisse von $1\frac{1}{8}$ nach einander eingeschaltet werden, die Zahl 6 aber giebt

39) Der Text ist hier nicht ganz richtig; ich habe so übersetzt, wie es mir die Sache zu erfordern schien, und folgendes wird hoffentlich diese Worte deutlich machen: Die ursprünglichen Intervallen, die von der Tetractys herrühren, sind 6 und 12, und 6 und 18, jenes das doppelte, dieses das dreyfache. Interpolirt man diese nach der vorhin angegebenen Regel, so bekommt man 6, 8, 12 und 6, 9, 18. Hier ist 6 und 9 das Intervall von $1\frac{1}{2}$; 6 und 8 das von $1\frac{1}{3}$, und die eingeschalteten Mittelglieder 8 und 9 geben das Intervall von $1\frac{1}{8}$. Nun soll man das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllen, das heißt, man soll zwischen den Zahlen 6 und 8 eine oder ein paar Zahlen einschalten, die eine Progression geben, deren Exponent $1\frac{1}{8}$ ist. Dieß geht mit einer einzigen Zahl nicht an, sondern man muß zwey einschalten. Diese wären, nach einer leichten Rechnung, $\frac{27}{4}$ u. $\frac{243}{32}$ so daß man folgende Progression hätte:

$$6, \quad \frac{27}{4}, \quad \frac{243}{32}$$

Da aber Plato keine Brüche gebrauchen wollte, so schaffte er sie weg, indem er jedes Glied mit 32 multiplicirte und nun erhielt er folgende Glieder:

192, 216, 243.

giebt dieses Verhältniß auf keine Weise; und wollte man hierzu Brüche gebrauchen, so würde die Betrachtung sehr verwickelt werden. Hier lehrt also die Sache selbst, daß man multipliziren muß, so wie bey der Veränderung des musikalischen Diagramms alle Seiten in eben demselben Verhältniß verändert werden müssen, in welchem die erste verändert wird. 40)

Daher nahm Eudorus, der hierin dem Crantor folgte, zuerst die Zahl 384 an, die aus 6 mal 64 entsteht. Die Zahl 64 reizte sie, weil sie in 72, und diese hinwiederum in 81, ein und $\frac{1}{8}$ mal enthalten ist. 41) Inzwischen stimmt es mit dem, was Plato gesagt hat, besser zusammen, wenn man statt jener Zahl die Hälfte (nämlich 192) annimmt; denn alsdann wird das Intervall (Limma), das nach Einschaltung der beyden Intervallen von $1\frac{1}{8}$ noch übrig bleibt, eben in den von Plato angegebenen Zahlen, 243 und 256, bestehen; nimmt man aber das Doppelte (384), so

Es verhält sich aber 192 : 243 nicht wie 6 zu 8; sondern 6 : 8 ist = 192 : 256. Folglich ist durch jene Einschaltung nicht das ganze Intervall von 6 zu 8 ausgefüllt worden, sondern es bleibt noch etwas übrig, das sich wie die Zahlen 243 und 256 verhält.

40) Unter dem musikalischen Diagramm ist wohl nichts anders, als die obige Figur zu verstehen.

41) Die Stelle ist corrupt; hier ist sie so übersetzt, wie Xylander sie verbessert hat.

so hat das Limma zwar dasselbe Verhältniß, die Zahlen selbst aber, durch die es ausgedruckt wird, sind noch einmal so groß; es sind nämlich 486. 42) und 512. Die Zahl 192 aber ist in 256 $1\frac{1}{3}$ mal enthalten, und eben so 384 in 512. Es ist also eben so wenig unrecht, die Sache auf jene Zahlen zurückzuführen, als die von Crantor gebrauchten anzunehmen. 64 aber ist sowohl der Würfel von dem ersten Quadrat, als das Quadrat von dem ersten Würfel. 43) Wird sie mit 3 multiplizirt, welches die erste ungerade, die erste dreyeckigte, die erste, die eine andere (die 2) $1\frac{1}{2}$ mal enthält, mit einem Wort, die erste vollkommene Zahl ist — 44) so entsteht 192, welches wieder, wie wir bald zeigen werden, in einer andern (ganzen) Zahl $1\frac{1}{8}$ mal enthalten ist. Damit ihr aber desto besser einsehet, was das Limma, und welches die Meynung des Plato sey, so will ich euch vorher an einiges von dem, was in den pythagoreischen Schulen gelehrt zu werden pflegte, mit wenigen Worten erinnern.

In

42) Hier steht im Text aus Versehen 484, wahrscheinlich wegen des darauf folgenden 384: allein von 243 ist das Doppelte 486.

43) Das erste Quadrat ist das von 2, nämlich 4; und der Würfel davon ist 64; ferner ist der Würfel von 2, 8 und das Quadrat von 8 ebenfalls 64.

44) Ich habe hier die Worte etwas anders gestellt, als sie es im Texte sind.

In der Musik nennt man ein Intervall die Abstufung zweyer der Höhe nach ungleichen Töne. Von diesen Intervallen heißt eins die Secunde oder ein ganzer Ton, und dieses beträgt so viel, so viel die Quinte höher als die Quarte ist. Die Musiker glauben dasselbe in zwey gleiche Theile theilen, und dadurch zwey Intervallen machen zu können, die sie beyde ein Semitonium oder einen halben Ton nennen. Die Pythagoreer hingegen wollen nichts von einer gleichen Theilung wissen, sondern theilen es in zwey ungleiche Intervallen, von welchen sie das kleinere Limma nennen, weil es etwas unter der Hälfte ist. Eben deßwegen lassen jene unter den Consonanzen die Quarte aus zwey ganzen und einem halben Tone, diese hingegen aus zwey ganzen Tönen und einem Limma bestehen. Den Musikern scheint ihr Gefühl für sie zu sprechen, die Mathematiker aber bringen Beweise bey. Mit diesen hat es folgende Bewandtniß:

Es ist ausgemacht und an den Instrumenten beobachtet, daß die Octave das doppelte Verhältniß, die Quinte das von $1\frac{1}{2}$, die Quarte das von $1\frac{1}{3}$, und die Secunde das von $1\frac{1}{8}$ hat. Und dieß kann man auch jetzt noch untersuchen, wenn man entweder zwey Gewichte, von denen das eine noch einmal so schwer 45) als das andere ist, an

45) Im Text heißt es blos: ungleiches; die Ungleichheit aber muß so bestimmt werden, wie es hier geschehen ist.

zwey (gleich langen und gleich dicken) Saiten aufhängt, oder zwey gleich hohle Flöten nimmt, von denen die eine noch einmal so lang als die andere ist. Denn die größere Flöte wird einen tiefern Ton haben, der sich zum Ton der andern Flöte eben so verhält, wie der Ton der untersten Saite zu dem Tone der obersten. Von den Saiten aber hat diejenige, die durch das doppelte Gewicht gespannt ist, einen höhern Ton, als die andere, und verhält sich eben so zu dieser, wie die Saite Nete zur Hypate. Diese aber sind um eine Octave von einander verschieden. Auf eine ähnliche Weise wird man die Quinte hervorbringen, wenn man eine dreyfache Länge oder ein dreyfaches Gewicht gegen das doppelte nimmt; und ein vierfaches gegen das dreyfache genommen, giebt die Quarte. Diese aber hat das Verhältniß von $1\frac{1}{3}$, jene das von $1\frac{1}{2}$. Verhalten sich die Gewichte oder die Längen, wie 9 zu 8, so geben sie das Intervall einer Secunde, das nicht zu den Consonanzen gehört, aber doch, so zu sagen, eine vorübergehende Anmuth hat. Wenn es nämlich in einer Folge von andern Tönen vorkommt, so hat es etwas angenehmes und liebliches; wenn es aber in Verbindung mit andern Tönen zugleich ertönt, so ist es hart und widrig. Die Consonanzen hingegen mögen zugleich oder nach einander ertönen, so macht ihr Mitklang immer einen angenehmen Eindruck auf das Gefühl. — Sie suchen die

Sache

Sache auch durch die Verhältnisse zu beweisen. Denn so wie in der Tonkunst die Octave aus der Quinte zusammengesetzt ist: so wird in den Zahlen das zweyfache Verhältniß aus den Verhältnissen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$ zusammengesetzt. 46) Denn 12 enthält 9 $1\frac{1}{3}$ mal, 8 $1\frac{1}{2}$ mal, und 6 2 mal. 47) Folglich ist das zweyfache Verhältniß aus den Verhältnissen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$ zusammengesetzt, so wie die Octave aus der Quinte und Quarte. Ferner ist die Quinte um einen ganzen Ton höher, als die Quarte, und eben so giebt $1\frac{1}{2}$ zu $1\frac{1}{3}$ das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$. Hieraus erhellet, daß die Octave das doppelte Verhältniß, die Quinte das von $1\frac{1}{2}$, die Quarte das von $1\frac{1}{3}$, und die Secunde das von $1\frac{1}{8}$ habe.

Nachdem dieses erklärt ist, wollen wir auch sehen, ob sich das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in zwey gleiche Theile theilen lasse; denn wenn das nicht angeht, so geht es auch nicht mit der Secunde an.

Was nun die Zahlen 8 und 9 betrift, welche zuerst das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ machen, so enthalten diese gar keinen Zwischenraum; 48) ver-

46) Vergl. die 26ste Note.

47) Ich sehe nicht recht, wie das hier zusammenhängt. Wahrscheinlich soll es heißen: 6 ist in 8, $1\frac{1}{3}$ mal, und 8 in 12, $1\frac{1}{2}$ mal, 6 in 12 aber 2mal enthalten. Denn nur auf diese Weise erhält man eine Verbindung zwischen 6 und 12.

48) Das heißt, gar keine ganze Zahl zwischen sich.

doppelt man aber beyde, so giebt die dazwischen fallende Zahl zwey Intervallen, und wenn diese gleich sind, so wird offenbar das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in zwey gleiche Theile getheilt. Sie werden aber in ungleiche Theile getheilt; denn 9 giebt verdoppelt 18, und 8, 16; zwischen beyden ist die Zahl 17 enthalten, die mit ihnen zwey Intervallen giebt, von denen das eine größer, das andere kleiner ist; das erstere ist $1\frac{1}{17}$, und das andere $1\frac{1}{16}$. 49) Also wird das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ in ungleiche Theile zerschnitten, folglich auch die Secunde. Keiner von den Theilen des zerschnittenen Tons wird ein Semitonium (ein halber Ton), mit Recht wird er daher von den Mathematikern Limma genannt. Und das ist eben das, was Plato sagt, daß die Gottheit, als sie die Verhältnisse von $1\frac{1}{3}$ durch die von $1\frac{1}{8}$ ausfüllte, noch einen kleinen Theil übrig gelassen hätte, der sich durch das Verhältniß der Zahlen 256 und 243 ausdrucken ließe.

Man bezeichne die Quarte durch zwey Zahlen, von welchen die eine die andere $1\frac{1}{3}$ mal enthalte, wie z. B. 256 und 192; die kleinste von diesen,

192,

49) Plutarch hat es hier gemacht, wie viele, die mit den Brüchen nicht recht umzugehen wissen, und das Verhältniß von 18: 17 größer, als das von 17: 16 genannt, weil es durch größere Zahlen ausgedrückt wird, als dieses; da doch dort der Exponent $1\frac{1}{17}$, und hier $1\frac{1}{16}$, jenes aber kleiner, als dieses ist.

192, gehöre dem tiefsten Tone des Tatrachords, und die größere, 256, dem höchsten zu: so läßt es sich zeigen, daß, wenn man dieses Intervall mit zwey Verhältnissen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllt, noch ein solches Intervall übrig bleibt, wie die Zahlen 256 und 243 ausdrücken. Denn wenn der tiefere Ton um eine Secunde erhöht wird, welches ein Intervall von $1\frac{1}{8}$ beträgt, so bekommt man 216; und dieses wieder um eine Secunde erhöht, giebt 243, welches um 27 größer ist, als 216; so wie dieses um 24 größer als 192; 27 aber ist $\frac{1}{8}$ von 216, und 24 $\frac{1}{8}$ von 192. Von diesen drey Zahlen (192, 216 und 243) also ist die größte $1\frac{1}{8}$ der mittlern, und diese $1\frac{1}{8}$ der kleinsten. Das Intervall von der kleinsten zur größten aber, nämlich von 192 zu 243, besteht aus zwey ganzen Tönen, die aus zwey Intervallen von $1\frac{1}{8}$ zusammengesetzt sind. 50) Nimmt man dieses von dem Ganzen 51) weg, so bleibt noch der Raum übrig, der zwischen den Zahlen 243 und 256 enthalten ist, nämlich 13. Daher wird diese Zahl Limma genannt. Und so glaube ich die Meynung des Plato über diese Zahlen aufs deutlichste erklärt zu haben.

Andere, welche die Quart durch andere Zahlen ausdrucken, nämlich den hohen Ton durch 288 und

50) Anstatt συμπληρωμεν muß es συμπληρωμενον heißen.

51) Nämlich der ganzen Quart 192 : 256.

den tiefen durch 216, verfahren gleichwohl im übrigen auf eine ähnliche Weise, auffer daß sie das Limma zwischen den beyden mittlern Tönen nehmen. Wird nämlich der tiefere um einen ganzen Ton erhöht, so erhält man 243, und wird der höhere um einen ganzen Ton vermindert, so hat man 256. Es betragen aber die Intervallen von 243 und 216, und von 288 und 256 $1\frac{1}{8}$; folglich macht jedes einen ganzen Ton aus; und nun bleibt noch das Intervall zwischen 243 und 256 übrig. Dieses beträgt keinen halben Ton, sondern weniger; denn 288 ist von 256 um 32, und 243 von 216 um 27 unterschieden; der Unterschied zwischen 256 und 243 aber ist nur 13, welches weniger als die Hälfte der ersten beyden Unterschiede ist. Also erhellet, daß die Quart aus zwey ganzen Tönen und dem Limma, und nicht aus zwey ganzen und einem halben Tone bestehe. Und so ist also die Sache bewiesen.

Das ist aber aus dem Vorherangeführten nicht schwer einzusehen, warum Plato, da er doch gesagt hat, daß die Intervallen von $1\frac{1}{2}$, von $1\frac{1}{3}$, von $1\frac{1}{8}$ dadurch entständen, wenn das Intervall der Quart durch Einschaltung zweyer ganzen Töne ausgefüllt würde — warum er, sage ich, der Intervallen von $1\frac{1}{2}$ keine Erwähnung gethan, sondern sie mit Stillschweigen übergangen hat. Denn wenn man das Intervall von $1\frac{1}{3}$ zu dem von $1\frac{1}{8}$ hinzufügt, so entsteht

das

das von $1\frac{1}{2}$. 52) Die Intervallen aber auszufüllen und die Mittelglieder zu bestimmen, das würde ich, nach dem, was ich bisher gelehrt habe, euch zur Uebung überlassen, wenn es noch Niemand vorher gethan hätte. Allein da es bereits von vielen und wackern Männern, namentlich vom Krantor, Kleant und Theodorus geschehen ist, so wird es nicht unnütz seyn, etwas weniges über die Verschiedenheiten ihres Verfahrens zu sagen. Denn Theodorus macht nicht, wie die

52) Diese Stelle bezieht sich offenbar auf die obige, zu der die 39ste Anmerkung gehört, wo die Worte nicht in dem Sinn des Plutarchs erklärt sind. Allein Plutarch scheint mir auch den Plato nicht recht verstanden zu haben. Denn 1) entstehen die Intervallen von $1\frac{1}{3}$ u. $1\frac{1}{2}$ nicht durch Interpolirung der Quart, — denn diese macht ja selbst schon das Intervall von $1\frac{1}{3}$ aus — sondern durch Interpolirung der doppelten und dreyfachen Verhältnisse der Tetractys; 2) versteht es sich von selbst, daß, wenn man zwischen ein paar Zahlen das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ einschaltet, man das Verhältniß von $1\frac{1}{8}$ hat — eine so ärmliche Bemerkung würde Plato wohl nicht gemacht haben. Endlich 3) ist es ein bloßer Nothbehelf, wenn Plutarch das Intervall von $1\frac{1}{2}$ durch die Zusammensezzung der Intervallen von $1\frac{1}{8}$ u. $1\frac{1}{3}$ herausbringen will. Eine Zusammensetzung ist keine Interpolirung, und es entsteht also nicht, wenn man, wie es vorher heißt, das Intervall von $1\frac{1}{3}$ durch zwey Intervallen von $1\frac{1}{8}$ ausfüllt.

andern, zwey Reihen, sondern ordnet die doppelten und dreyfachen Zahlen auf einer einzigen geraden Linie nach einander, und stützt sich dabey zuerst auf die sogenannte Spaltung der Materie der Länge nach, 53) wodurch zwey Theile aus Einem, nicht viere aus zweyen gemacht werden. Ferner, sagt er, dürften die Mittelglieder nur auf diese Weise ihre Stellen einnehmen; wo nicht, so entstände Unordnung und Verwirrung. 54)

Dem Krantor hingegen kommt die Stellung der Zahlen zu statten, wodurch die Seiten den Seiten, die Quadrate den Quadraten, und die Würfel den Würfeln gegenüber gestellt, und mit einander verbunden werden. Nimmt man sie nun nicht nach der Ordnung, sondern abwechselnd gerade 55) . . . . . das, was sich immer auf einerley Weise verhält, wie die Gestalt; das andere ist das, was an den Körpern theilbar ist, wie der Stoff und die Materie;

53) Theodorus ordnete die Zahlen der Tetractys nicht in zwey, sondern in Einer Reihe:

1 2 3 4 8 9 27

Was aber die Spaltung der Materie der Länge nach ist, verstehe ich nicht.

54) Hier folgt eine ganz corrupte Stelle. War vielleicht der Sinn derselben dieser, daß bey einer solchen Stellung keine Interpolirung nöthig wäre, sondern die Verhältnisse von $1\frac{1}{2}$, $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{8}$ schon von selbst darin befindlich wären?

55) Hier ist leider eine große Lücke.

terie; endlich die Mischung, die aus beyden gemeinschaftlich zusammengesetzt ist.

Man darf sich also nicht vorstellen, daß die untheilbare Substanz, die sich immer gleich und unverändert bleibt, sich wegen ihrer Kleinheit so wie etwa die kleinsten Theilchen der Körper, nicht theilen lasse. Denn sie wird gleichartig und untheilbar genannt, in so fern sie einfach, keinen Veränderungen unterworfen, unvermischt und durchaus von gleicher Beschaffenheit ist. Wenn sie daher die zusammengesetzten und theilbaren und verschiedenartigen Stoffe auf irgend eine Weise berührt, so hebt sie die Mannigfaltigkeit in ihnen auf, macht sie sich selbst ähnlich und giebt ihnen ein einfaches, gleichförmiges Ansehen. Wollte aber jemand die an den Körpern befindliche theilbare Substanz Materie nennen, da sie jener gleichsam zum Grunde liegt und ihrer Natur theilhaftig geworden ist, so würde er sich zweydeutig ausdrücken, ohne dem, was ich sage, entgegen zu seyn. Diejenigen aber, die behaupten, daß die körperliche Materie mit der untheilbaren vermischt werde, irren; und zwar erstens, weil Plato sich nirgends dieses Ausdrucks bedient hat. Denn er pflegte sie immer die Allumfassende, die Ernährerin zu nennen, nicht die an den Körpern befindliche theilbare, sondern vielmehr den Körper selbst, der sich in einzelne Theile theilen läßt. Ferner, was wird für ein Unterschied zwischen der Entstehung der

Welt

Welt und der der Seele seyn, wenn beyde aus der Materie und der nur durch den Verstand zu fassenden Natur zusammengesetzt sind? Plato selbst sagte — gleichsam als verabscheuete er die Entstehung der Seele aus dem Körper — daß das Körperliche von Gott inwendig in sie hineingelegt und ausserhalb von ihr umhüllt worden sey. — Nachdem er aber die Seele ganz vollendet hatte, nahm er erst den Zusatz von der Materie, weil er vorher, als er die Seele schuf, nichts davon brauchte, indem diese von aller Materie frey ist.

Eben dasselbe läßt sich auch gegen den Posidonius sagen, denn auch er sonderte die Seele nicht sorgfältig genug von der Materie ab, sondern nahm an, daß die Substanz der äußern Theile das an den Körpern theilbare genannt werde; und indem er diese mit dem durch den Verstand Erkennbaren vermischte, behauptete er, daß die Seele nur eine Idee von der allgemeinen Ausdehnung und nach Art der Zahl, welche die Harmonie ausdruckt, eingerichtet sey. Denn das Mathematische wäre zwischen die durch den Verstand zu erkennenden und die den Sinnen empfindbaren Dinge geordnet, die Substanz der Seele aber, die von dem intellectuellen Stoffe die ewige Dauer und von dem sinnlichen das Vermögen auf mancherley Weise affizirt zu werden, bekommen hat, müßte billiger Weise sich in der Mitte befinden. Es ist ihm entgangen, daß Gott die

äußern

äußern Theile der Körper erst nachher, nachdem er schon die Seele geschaffen hatte, bildete, und sich hierzu der Materie bediente, deren zerstreute und leicht zu zerstreuende und unordentliche Theile er in bestimmte Grenzen brachte, und durch die Flächen in einander passender Triangel zusammen verband.

Seltsam aber ist es, die Seele zu einer Idee zu machen. Denn die Seele kann sich bewegen, eine Idee aber ist unbeweglich; diese läßt sich nicht mit dem sinnlichen Stoffe vermischen, jene aber ist mit dem Körper verbunden. Hierzu kommt noch, daß Gott die Idee bey seinen Werken gleichsam zum Vorbild und Muster genommen, die Seele hingegen, wie ein Kunstwerk, selbst gebildet hat. Daß aber Plato die Zahl nicht zum Wesen der Seele macht, sondern nur sagt, daß ihre Natur, nach dem Verhältniß der Zahl eingerichtet sey, ist schon oben bemerkt worden. Gegen beyde aber läßt sich erinnern, daß weder in den äußern Theilen, noch in den Zahlen eine Spur jener Kraft zu finden sey, vermöge welcher die Seele das, was in die Sinne fällt, beurtheilen kann. Denn durch die Beymischung des intellektuellen Prinzips hat sie Verstand und Verstandesbegriffe erhalten; die Meinungen hingegen und das Glauben, die Einbildungen und Leidenschaften, von denen sich wohl niemand einbilden wird, daß sie schlechtweg aus Punkten, Linien

und

Flächen entständen, kommen von den Eigenschaften des Körpers her.

Es haben aber nicht blos die Seelen der Menschen diese Fähigkeit, das Sinnliche zu erkennen, sondern er sagt, daß auch die Seele der Welt sie besitze; denn sie dreht sich um sich selbst herum, und sobald sie etwas, das jene zerstreute Natur hat, berührt, oder auf etwas untheilbares, das durch sich selbst bewegt wird, trifft, so sagt sie, was von beständiger und unveränderlicher, und was von verschiedenartiger und veränderlicher Natur sey, wozu, wo und wie die einzelnen Erscheinungen geschehen und sich ereignen. Da er hierbey zugleich der zehn Kategorien Erwähnung thut, so erklärt er sich in dem Folgenden noch deutlicher über die ganze Sache. Denn, sagt er, wenn ein wahrer Satz von dem Sinnlichen gefaßt wird, und der Kreis des Verschiedenartigen gerade nach der Seele fortgeht, und ihr Nachricht davon giebt, so werden die Meynungen und das Glauben fest und wahr. Wenn er aber von dem Verstande gefaßt wird, und der schnelle Kreis des Gleichartigen ihn ankündigt, so entsteht daraus nothwendige Ueberzeugung. Wollte jemand behaupten, daß das, wohin der Eindruck in beyden Fällen gebracht wird, etwas anders, als die Sache sey, so verfehlte er die Wahrheit ganz. Woher aber die Seele diese doppelte Bewegung habe, vermöge

welcher sie sowohl das Sinnliche wahrnehmen, als das Vernünftige, welches auf Wissenschaft abzweckt, fassen kann, das ist schwer zu sagen; wofern wir nicht durchaus annehmen wollen, daß Plato hier nicht die Seele überhaupt, sondern die Seele der Welt nennt, die aus der bessern, untheilbaren, und aus der schlechtern Substanz, welche er auch die an den Körpern theilbare genannt hat, zusammengesetzt, und nichts anders ist, als die Bewegung, wodurch Meynungen, Imaginationen und Eindrücke des Sinnlichen entstehen; die nicht erschaffen ist, sondern von Ewigkeit her besteht, wie die andere. Denn dasjenige Wesen, das die Fähigkeit zu urtheilen und zu schließen hat, hat auch die Fähigkeit Meynungen zu fassen; jenes ist unbeweglich, keinen Veränderungen unterworfen und an die beständige Natur gebunden; dieses aber ist theilbar, und bewegt sich von einer Stelle zur andern, weil es mit einer bewegten und leicht zu zerstreuenden Materie zusammenhängt. Denn das Sinnliche hatte keine regelmäßige Beschaffenheit, sondern war ungestaltet und unförmlich; die Kraft aber, die mit ihr verbunden ist, hat weder vollkommen bestimmte Meynungen, noch lauter wohlgeordnete Bewegungen, sondern die meisten geschehen wie im Traum, und ohne Ueberlegung und so, daß sie das Körperliche in Unordnung bringen, wofern sie nicht von ungefähr mit dem Bessern zusammentreffen. Denn es war zwischen

beyden

beyden in der Mitte und hatte eine Natur, die mit beyden harmonirend und verwandt war, indem es durch das Sinuliche mit der Materie, und durch das Urtheilsvermögen mit den intellectuellen Dingen in Beziehung stand. Daher unterscheidet er sie auch sehr deutlich durch ihre Benennungen: „Wenn ich, sagt er, die Sache „im Allgemeinen betrachte, so sind, meiner Meynung nach, das Wirkliche, und der Raum und „die Erzeugung drey von einander verschiedene „Dinge, die vor der Entstehung der Dinge existirten." Mit dem Wort Raum bezeichnet er die Materie, die er auch den Sitz, bisweilen auch das Behältniß nennt. Unter dem Wirklichen versteht er das durch den Verstand Erkennbare. Die Erzeugung der noch nicht entstandenen Welt aber kann nichts anders seyn, als die den Veränderungen und Bewegungen unterworfene Natur, die zwischen dem Bildenden und Gebildeten in der Mitte befindlich ist, und die die Bilder von den Dingen, die dort sind, hier wiedergiebt. Deßwegen wurde sie auch die theilbare genannt, weil sie durch das Gefühlsvermögen mit dem Fühlbaren, und durch das Vorstellungsvermögen mit dem Vorstellbaren nothwendig verbunden ist und zusammenhängt. Denn die Bewegung, die sich auf das Fühlbare bezieht, und der Seele eigen ist, geschieht nach außen hin; der Verstand hingegen, der an und für sich selbst ruhig und unbe-

weglich

weglich war, dreht sich, nachdem er der Seele einverleibt und zum Beherrscher derselben gemacht worden ist, um sich selbst herum, und beschreibt eine kreisförmige Bewegung, die hauptsächlich dasjenige trifft, was sich selbst immer gleich bleibt. Daher war auch ihre Vereinigung sehr schwer zu bewerkstelligen, weil das Theilbare mit dem Untheilbaren, das durchaus Leichtbewegliche mit dem ganz Unbewegbaren vermischt, und das Verschiedenartige mit dem Gleichartigen in Verbindung zu gehen gezwungen werden mußte. Die Bewegung aber machte nicht das Verschiedenartige aus — so wie auch die Ruhe nicht das Gleichartige — sondern sie war nur der Anfang der Verschiedenheit und Ungleichheit. Denn beyde (das Gleichartige und das Verschiedenartige) entspringen aus verschiedenen Prinzipien, jenes aus der Einheit, dieses aus der Dyas; und in der Seele sind sie zuerst mit einander vermischt, 56) und den Zahlen und Verhältnissen und musikalischen Zwischenverhältnissen gemäß verbunden worden. In dieser Verbindung bringt das Verschiedenartige in das Gleichartige Mannigfaltigkeit, und das Gleichartige in das Verschiedenartige Ordnung, wie das bey den ersten Kräften der Seele, dem Vermögen zu urtheilen, und dem

56) Statt ἐνταῦθα, muß es hier wohl ταῦτα heißen.

dem Vermögen Bewegung hervorzubringen, offenbar wird.

Die Bewegung am Himmel giebt uns in dem Lauf der Planeten gleich ein Beyspiel von Verschiedenheit bey Gleichförmigkeit, und hinwiederum in der Regelmäßigkeit ihres Laufs ein Beyspiel von Gleichförmigkeit bey Verschiedenheit. Denn bey ihnen hat das Gleichartige die Oberhand, bey den Körpern auf der Erde aber das Gegentheil. Die Beurtheilung hat zwey Prinzipien; den Verstand, der von dem Gleichartigen auf das Allgemeine, und das Gefühl, das von dem Verschiedenartigen auf das Einzelne geht. Die Vernunft ist aus beyden gemischt; sie schafft Einsicht in intellectuellen, und Meynungen in sinnlichen Dingen. Sie bedient sich der Sinnenwerkzeuge, bisweilen auch der Phantasie und des Gedächtnisses, von deren Producten einige in dem Gleichartigen das Verschiedene, andere in dem Verschiedenen das Gleichartige hervorbringen. Denn die Einsicht entsteht dadurch, daß die verständige Kraft das Bleibende in Bewegung setzt, die Meynung aber dadurch, daß das Gefühlsvermögen das Bewegte aufhält. Die Phantasie aber, die eine Verbindung der Meynung mit dem Gefühl ist, wird durch das Gleichartige in dem Gedächtniß erzeugt. Das Verschiedenartige bewegt es rückwärts, zum Unterschiede des Vergangenen und des Gegenwärtigen, indem es zu gleicher Zeit das Verschiedenartige und Gleichartige trifft.

Man

Man muß aber die Ordnung und Einrichtung, die mit dem Körper der Welt getroffen ist, als ein Bild der Verhältniß, nach welcher die Seele geschaffen ist, ansehen. Denn auch dort war das reine Feuer und die Erde, die eine schwer zu vereinigende Natur haben, ja eigentlich ganz unvermischbar und unvereinbar sind. Daher brachte der Schöpfer noch die Luft und das Wasser zwischen sie und vermischte erst diese mit ihnen, nämlich die Luft mit dem Feuer, und das Wasser mit der Erde, und alsdann vereinigte er durch diese auch jene mit einander und brachte sie gehörig zusammen. Und eben so hat er hier (bey Erschaffung der Seele) das Gleichartige und das Verschiedenartige, ganz entgegengesetzte Kräfte und widerstreitende Eigenschaften, nicht durch sich selbst, sondern vermittelst einer andern Substanz zusammen verbunden. Indem er nämlich den untheilbaren Stoff dem Gleichartigen, und den theilbaren dem Ungleichartigen zugesellte und sie auf eine schickliche Weise zusammenbrachte, und darauf die so verbundenen Substanzen wieder zusammen vermischte; machte er aus dem Ganzen einen einzigen und so viel möglich gleichförmigen Seelenstoff, und brachte aus dem Mannigfaltigen eine in allen Theilen sich ähnliche, und aus den vielerley Stoffen eine einzige Materie zu Stande.

Einige sind der Meynung, daß Plato die Natur des Verschiedenartigen mit Unrecht schwer vermischbar nenne, da sie doch der Veränderung nicht nur nicht unfähig, sondern sogar sehr geneigt dazu sey. Hingegen könne die Natur das Gleichartige, da sie so beharrlich und schwerveränderlich ist, nicht leicht eine Vermischung eingehen, sondern müsse eine Abneigung dagegen haben und davor zurückfliehen, damit sie einfach, rein und unverändert bleibe. Diejenigen, welche dem Plato dieß zur Last legen, wissen nicht, daß das Gleichartige die Idee von den Dingen sey, die sich immer auf gleiche Weise verhalten, das Verschiedenartige aber die Idee von denen, welche mancherley Veränderungen unterworfen sind. Das Geschäft des letztern ist, die Dinge, mit denen es in Berührung kömmt, zu trennen, zu verändern und in viele Theile zu zertheilen; das Geschäft des erstern aber, sie zusammenzubringen und fest zu halten, dadurch daß sie einander ähnlich gemacht werden und die mannigfaltigsten Dinge eine einzige Gestalt und Wirksamkeit erlangen.

26) Das sind nun die Kräfte der Weltseele. Kommen sie aber in sterbliche, der Veränderungen und Leidenschaften unterworfene Werkzeuge vergänglicher Körper, so äußert sich in diesen die Kraft des zweifelhaften und unbestimmten Theils vorzüglich, und die einfache monadische Natur

vers

verbirgt sich. Und doch wird man nicht leicht an einem Menschen weder eine Leidenschaft bemerken, die nichts vernünftiges an sich hätte, noch eine Aeußerung von Vernunft, der nichts von Begierde oder Ehrliebe, oder Freude, oder Traurigkeit beygemischt wäre. Daher machen einige Philosophen die Leidenschaften zu Wirkungen der Vernunft, indem, wie sie sagen, eine jede Begierde und jeder Ausbruch von Traurigkeit und Zorn sich auf Urtheile gründet. Andere rechnen die Tugenden zu den Leidenschaften. Tapferkeit z. B. sehen sie als eine Folge der Furcht, Mäßigkeit als ein Bestreben nach angenehmen Empfindungen, Gerechtigkeit als eine Liebe zum Gewinn an. Da nun die Seele sowohl die Kraft Betrachtungen anzustellen, als zu handeln hat, und nicht nur das Allgemeine, sondern auch das Einzelne betrachtet, von welchen sie, wie man sich ausdruckt, dieses empfindet, jenes einsieht: so muß die Vernunft, indem sie das Verschiedenartige bey dem Gleichartigen, und das Gleichartige bey dem Verschiedenartigen antrifft, sich bemühen, das Einfache und das Vielfache, das Untheilbare und das Theilbare durch Grenzen und Unterschiede von einander zu sondern. Dieß kann aber bey keinem vollkommen geschehen, weil die Urstoffe so genau mit einander vermischt und verbunden sind. Und deswegen hat die Gottheit das aus dem untheilbaren Stoffe bestehende Behältniß der Substanz

aus dem Gleichartigen und Ungleichartigen gemacht, damit in der Mannichfaltigkeit eine Ordnung wäre. Denn das mußte erst geschaffen werden, außerdem hätte das Gleichartige keine Mannigfaltigkeit, mithin keine Bewegung und Erzeugung gehabt; das Ungleichartige hingegen keine Ordnung, folglich keine gehörige Verbindung und Erzeugung. Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen verschieden, und hinwiederum das Ungleichartige mit dem Gleichartigen einerley gewesen, so würde die Vermischung von beyden nichts hervorgebracht haben, woraus etwas hätte erzeugt werden können. 57) Nun aber bedurfte es eines Dritten, der Materie, die beyde in sich aufnähme und von beyden modifizirt würde; und dieß ist die Materie, die der Schöpfer zuerst gebrauchte, da er das Unermeßliche des an den Körpern Bewegbaren durch das Beharrliche an den intellectuellen Dingen begrenzte. So wie aber ein Laut an sich ohne Sinn und Bedeutung, eine

27)

Rede

57) Soll der Sinn dieser Stelle seyn: Wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen ganz und gar verschieden gewesen, so daß sie auf keine Weise mit einander hätten verbunden werden können, u. s. w. — oder ist vielleicht δὲ ausgelassen, und soll es heissen: wäre das Gleichartige von dem Ungleichartigen nicht verschieden gewesen u. s. w.? — nur im letztern Fall würde dieser Satz mit dem gleich darauf folgenden einerley sagen.

Rede hingegen der Ausdruck unserer Gesinnungen durch bedeutende Laute ist; so wie ferner die Harmonie aus Tönen und Intervallen besteht, ein Ton etwas einziges und gleichartiges, und ein Intervall eine Ungleichheit und Verschiedenheit von Tönen ist, durch die Mischung von beyden aber Gesang und Melodie entsteht: so hatte auch der den Veränderungen unterworfene Theil der Seele keine bestimmte und bleibende Gestalt, hernach aber wurde er in eine bestimmte Form gebracht, da der theilbare und überallhin leicht bewegliche Stoff seine Grenzen und seine Gestalt erhielt. Und sie, die das Gleichartige und Ungleichartige nach der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Zahlen, die aus der Verschiedenheit eine Uebereinstimmung hervorbringen, zusammenfaßte, sie ist die lebendige und vernünftige Seele des Weltalls, die Harmonie, die Vernunft, welche die Ueberredung mit dem Zwang verbindet. Deßwegen nennen die meisten sie das Schicksal. Empedokles giebt ihr den Namen Freundschaft und Zwist; Heraklit die rückwärts gehende Harmonie der Welt, so wie die Hörner bey einer Leyer oder einem Bogen; Parmenides, Licht und Finsterniß; Anaxagoras, Verstand und Unermeßlichkeit; Zoroaster, Gott und Geist; jenen nennt er Oromasdes, diesen Arimanius. Euripides setzt mit Unrecht das trennende Wesen anstatt des verbindenden, wenn er sagt:

Zeus, du magst die physische Nothwendigkeit, oder der Verstand der Sterblichen seyn — Denn die Nothwendigkeit und der Verstand ist die alles durchdringende Kraft. Die Aegypter, die sich in ihren Fabeln auf eine räthselhafte Weise ausdrücken, sagen, daß, als Horus verurtheilt worden sey, wären dem Vater der Geist und das Blut, der Mutter das Fleisch und Fett zugetheilt worden. Kein Theil der Seele ist ganz rein und unvermischt und von allem Zusatze frey. Die verborgene Harmonie aber ist, nach dem Heraklit, besser, als die offenbare, und darum hat Gott in der Seele die Verschiedenheiten und Mannigfaltigkeiten so vermischt, daß sie versteckt und verborgen bleiben möchten. Gleichwohl geben sie sich offenbar zu erkennen, in dem unvernünftigen Theile nämlich das Unordentliche, in dem vernünftigen das Wohlgeordnete, in dem Gefühlsvermögen das dem Zwang Unterworfene, in dem Verstande das Selbstherrschende. Die begrenzende (alles in Schranken haltende) Kraft hat wegen der Verwandtschaft eine vorzügliche Neigung zum Allgemeinen und Untheilbaren; im Gegentheil neigt sich die trennende (alles aus einander treibende) zum Einzelnen und Theilbaren; das Ganze aber findet sein Vergnügen an der Verwandlung des Gleichartigen in das Ungleichartige, da wo es nöthig ist. Auch sind die ganz verschiedenen Neigungen zum Guten und zum

Bösen,

Bösen, zu dem, was angenehm, und was beschwerlich ist, ingleichem die Schwärmereyen und Begierden der Verliebten, und der Kampf des Tugendfreundes gegen die bösen Lüste — nicht die kleinsten Beweise, daß die Seele eine Mischung aus dem göttlichen und über alle Leidenschaften erhabenen, und aus dem sterblichen, den Veränderungen und Leidenschaften unterworfenen Theile sey. Das eine nennt er die angebohrne Begierde nach Vergnügen, das andere die erworbene Meynung, die stets nach dem Besten strebt. Denn die Empfänglichkeit für die Leidenschaften bringt die Seele aus sich selbst hervor, der Verstand aber besitzt sie von ihrem bessern Ursprung her als angebohren.

Von dieser doppelten Gemeinschaft ist auch die Natur des Himmels nicht frey, sondern indem sie sich auf beyde Seiten hinneigt, sieht man sie durch den Umlauf des Gleichartigen herrschen und die Welt regieren. Es wird aber einmal ein Zeitpunkt kommen, und er ist schon öfters dagewesen, wo der Verstand stumpf wird und einschläft, und ihn eine Vergessenheit dessen, was ihn ganz eigentlich angeht, beschleicht; alsdann fängt das mit dem Körper von Anfang an verbundene und sympathisirende an, den nach der Rechten gehenden Lauf der Welt aufzuhalten, zu erschweren und rückwärts zu ziehen; ganz aber kann es ihn nicht hemmen, sondern das Bessere

erhebt sich wieder und schaut nach dem Muster der Gottheit, die sich mit herumdreht und den Lauf mit lenkt.

So erhalten wir also von allen Seiten her Beweise, daß die Seele nicht ganz das Werk der Gottheit, sondern daß der in ihr befindliche ursprüngliche Antheil von Bösem nur von ihr geordnet sey. Sie setzte nämlich der Unermeßlichkeit durch das Einfache bestimmte Grenzen, damit ein beschränktes Wesen entstünde; durch die Kräfte des Gleichartigen und Ungleichartigen aber brachte sie Ordnung und Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und Aehnlichkeit hervor; und durch alles dieses bewirkte sie so viel möglich eine Gemeinschaft und gegenseitige Freundschaft nach dem Verhältniß der Zahlen und der Harmonie.

29) Wenn ihr gleich von diesen schon oft gehört und in vielen Reden und Schriften gelesen habt, so wird es doch nicht schaden, daß auch ich mich kurz darüber auslasse; vorher aber will ich die Meynung des Plato über diesen Gegenstand erklären. Die Gottheit, sagt er, 58) nahm zuerst einen Theil von dem Ganzen, hernach nahm sie doppelt so viel; dann anderthalbmal soviel als zum zweyten- oder dreymal soviel als zum erstenmale, zum vierten das Doppelte von dem, was sie zum zweytenmal genommen hatte; zum fünften das Dreyfache vom dritten; zum sechsten das Achtfache vom

58) Im Timäus (IX. Band) S. 313.

vom ersten. Nach diesem füllte sie die doppelten und dreyfachen Intervallen dadurch aus, daß sie noch Stücken vom Ganzen abschnitt und sie dazwischen legte. Auf jedes Intervall kamen zwey Zwischenverhältnisse. Bey dem einen Intervall war das eingeschaltete Mittelstück so vielmal größer, als das eine der äußeren Stücke, so viel es von den andern an Größe übertroffen wurde; bey dem andern aber übertraf es das eine äußere um eben soviel der Zahl nach, als es von dem andern übertroffen wurde. Da nun auf diese Art die Intervallen von $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{3}$, und aus den eingeschalteten Mittelgliedern der erstern Intervallen das von $1\frac{1}{8}$ entstanden war: so füllte sie alle Intervallen von $1\frac{1}{3}$ durch das Intervall von $1\frac{1}{8}$ aus, wobey noch ein kleines Intervall übrigblieb, das die Verhältniß der Zahlen 256 und 243 hat. Hier entsteht zuerst die Frage wegen der Größe der Zahlen; hernach wegen ihrer Ordnung; drittens wegen ihrer Eigenschaften. Nämlich was die Größe anbetrift, so fragt es sich, welches diejenigen Zahlen sind, die er zu den doppelten Intervallen nimmt? Was die Ordnung betrift, ob man alle in Eine Reihe setzen muß, wie Theodorus, oder lieber wie Crantor in die Form des Buchstabens Lamda (Λ), indem man die erste (die Einheit) in die Spitze stellt, und dann die doppelten und die dreyfachen von einander abgesondert in zwey Reihen ordnet.

net. — In Ansehung ihres Gebrauchs und ihrer Eigenschaften fragt es sich, was sie bey der Zusammensetzung (Erzeugung) der Seele thun?

30) Was nun also den ersten Punkt anlangt, so stimmen wir nicht mit denjenigen überein, die da sagen, daß es in Rücksicht auf die Verhältnisse selbst genug sey zu betrachten, was für eine Natur die Intervallen, und die sie ausfüllenden Zwischenintervallen haben; man könne beliebige Zahlen annehmen, wenn sie nur hinlängliche Zwischenräume für die besagten Mittelverhältnisse hätten, so ließe sich immer die Sache auf gleiche Weise darthun. Denn wenn dieses auch wahr wäre, so macht es doch die Lehre, die nicht durch Beyspiele erläutert wird, dunkel, und hält uns überdieß von der theoretischen Betrachtung, die einen gewissen philosophischen Reiz hat, zurück.59) Wenn wir also von der Einheit anfangen, und die doppelten und dreyfachen Zahlen von einander abgesondert setzen, wie er selbst vorgeschrieben hat:

59) Wahrscheinlich will Plutarch sagen: Es ist nicht ganz einerley, was man für Zahlen zur Bezeichnung der Intervallen nimmt; sondern man muß solche wählen, aus denen sich die verschiedenen Mittelverhältnisse bequem herleiten lassen, damit man im Stande sey, die Lehre über diesen Gegenstand durch bestimmte Zahlen zu erläutern, und nicht etwa zu Brüchen seine Zuflucht nehmen dürfe. — Statt ἄλλης, muß es wohl ἄλλως heißen.

hat: so werden der Reihe nach auf der einen Seite 2, 4, 8, und auf der andern 3, 9 und 27 kommen — zusammen 7 Glieder — wenn man von der gemeinschaftlichen Einheit anfängt, und bis auf vier Stellen in der Vervielfältigung fortgeht. Und es zeigt sich nicht nur hier, sondern auch sonst sehr häufig eine gewisse Verbindung zwischen der 4 und der 7.

Anlangend die von den Pythagoreern so sehr gepriesene Tetraktys, nämlich 36, so hat sie das Wunderbare, daß sie aus den ersten vier geraden und den ersten vier ungeraden Zahlen zusammengesetzt ist. . . . .

Es entsteht aber die vierte Verbindung der nach einander geordneten Glieder. Denn die erste Verbindung ist die von 1 und 2; die zweyte von den ungleichen. . . . . .

Denn er setzt die Einheit zu beyden Reihen gemeinschaftlich hin, und nimmt alsdann 8 und 27; wodurch er uns ziemlich klar andeutet, was für einen Zwischenraum er beyden Arten zutheilt. Indessen wird sich dieß besser an einem andern Orte mit mehr Genauigkeit untersuchen lassen; das übrige aber gehört ganz eigentlich für meine gegenwärtige Untersuchung. Denn es geschah nicht, um mit seinen mathematischen Kenntnissen zu prahlen, wenn Plato die arithmetischen und harmonischen Zwischenverhältnisse bey einem physischen Gegenstande, der ihrer eigentlich nicht

bedurft

bedurft hätte, einführt, sondern weil diese Verhältnisse die passendste Erläuterung von der Zusammensetzung der Seele geben. Manche suchen die besagten Verhältnisse in den Geschwindigkeiten der Planeten, andere lieber in ihren Entfernungen, noch andere in ihrer Größe, und die, welche die Sache recht zu ergründen meynen, in den Durchmessern ihrer Bahnen, als ob der Schöpfer blos um dieser willen den himmlischen Körpern eine in 7 Theile getheilte Seele verliehen hätte. Viele ziehen auch die pythagoreischen Lehren hieher, und multipliciren die Entfernungen der Körper von der Mitte durch 3. 60) Sie bezeichnen also das Feuer durch 1; den Antichthon durch 3, die Erde durch 9; den Mond durch 27, den Merkur durch 81, die Venus durch 243, die Sonne selbst durch 729, welches sowohl ein Quadrat als ein Würfel ist, 61) (daher sie auch der Sonne bisweilen den Beynamen Quadrat und Würfel geben) und so fort auch die übrigen durch Potenzen von 3. Diese aber gehen sehr weit vom rechten Wege ab, wenn anders die geometrischen Beweise hier einen Nutzen haben sollen; und

60) Das heißt: sie bestimmen die Entfernungen der Körper nach Potenzen der Zahl 3. — Ueber das Feuer, das die Pythagoreer in der Mitte der Welt annahmen, so wie über den Antichthon und diese ganze Weltordnung s. Tiedemanns erste Phil. S. 447. ff.

61) Es ist das Quadrat von 27, und der Würfel von 9.

und sie zeigen nur, daß diejenigen, welche jenen Weg eingeschlagen sind, etwas wahrscheinlicheres vorgebracht haben. Denn haben sie gleich die Wahrheit nicht allemal ganz erreicht, so sind sie ihr doch sehr nahe gekommen, wenn sie sagen, daß sich der Durchmesser der Sonne zu dem Durchmesser der Erde, wie 12 zu 1, und der Durchmesser der Erde zu dem Durchmesser des Monds wie 3 zu 1 verhalte. Unter den Fixsternen hätte der, welcher uns am kleinsten erscheint, einen höchstens um ein Drittheil kleinern Durchmesser als der Durchmesser der Erde ist. Das Verhältniß der ganzen Erdkugel zu dem Mondkörper aber sey wie 27 zu 1. Die Durchmesser der Venus und der Erde verhalten sich zu einander wie 2 zu 1, folglich die Körper selbst wie 8 zu 1. 62) Das Intervall der Ekliptik und des Schattens des Monds-Durchmessers ist dreyfach;

die

62) Daß diese Verhältnisse von der Größe der verschiedenen Himmelskörper nicht richtig angegeben sind, brauche ich wohl nicht zu erinnern. Was aber die zunächst folgenden Worte von dem Intervall der Ecliptik und des Schattens des Monds-Durchmessers heißen soll, verstehe ich nicht. Eben so wenig sehe ich ein, wovon die Breite, um welche der Mond zu beyden Seiten der Ecliptik abweicht, $\frac{1}{12}$ sey. Unmöglich kann $\frac{1}{12}$ von der Breite des Thierkreises gemeynt seyn, denn der Mond weicht ja bekanntlich über 5 Grade von der Ecliptik ab.

die Breite aber, um welche der Mond von beyden Seiten der mitten durch die Zeichen durchgehenden Linie abweicht, beträgt nur $\frac{1}{12}$. Die Lage des Mondes gegen die Sonne, in den Viertheilen und Drittheilen seiner Bahn, macht seine Gestalt in jenem Fall halb erleuchtet, in diesem so, daß sie von beyden Seiten gekrümmt erscheint. 63) Wenn er 6 Zeichen durchlaufen hat, so erscheint er im vollen Licht, und stellt gleichsam eine Consonanz, nämlich die Octave vor. Die Sonne aber hat um die Zeit der Sonnenwende die kleinste, und um die Zeit der Tag- und Nachtgleichen die größte Bewegung, wodurch sie dem Tage etwas abnimmt, und es der Nacht zulegt, oder umgekehrt. 64) Das Verhältniß dabey ist folgendes: in den ersten dreyßig Tagen nach dem Wintersolstitio legt sie dem Tage den sechsten Theil des Ueberschusses zu, den die längste Nacht über den kürzesten Tag hat; 65) in den nächsten dreyßig, den

63) Ich bin hier ein klein wenig von den Worten des Textes abgegangen, um der Wahrheit der Sache näher zu kommen.

64) Der Sinn soll wohl dieser seyn: Um die Zeit der Solstitien ändert sich die Länge der Tage und Nächte am langsamsten, um die Zeit der Aequinoctien hingegen am geschwindesten. — Und das hat seine Richtigkeit.

65) Hier hat Plutarch sich offenbar geirrt. Unstreitig wollte er sagen: den sechsten Theil des Ueberschusses der längsten Nacht über den Tag zur Zeit der Nachtgleichen,

den dritten Theil; in den übrigen die Hälfte bis zur Tag- und Nachtgleiche; und so gleicht sie in den sechsfachen und dreyfachen Zeiträumen die Ungleichheit wieder aus. 66) Die Chaldäer sagen, daß der Frühling zum Herbst sich wie die Quarte verhalte, zum Winter wie die Quinte, und zum Sommer wie die Octave. Wenn aber Euripides es recht bestimmt hat, so hat der Sommer vier Monate, und der Winter eben so viel; der Herbst zwey, und der Frühling deßgleichen, so daß die Jahreszeiten im Verhältnisse der Octave

gleichen, oder den sechsten Theil des halben Ueberschusses der längsten Nacht über den kürzesten Tag. Denn sonst würde nach seiner Rechnung der Tag zur Zeit der Nachtgleichen schon dem längsten Tage gleich seyn müssen.

66) Man denke sich die halbe Ecliptik von einem Nachtgleichungspunkt bis zum andern in 6 gleiche Theile getheilt, so kommen auf einen Theil 30 Grade, ungefähr der Bogen, den die Sonne in 30 Tagen durchläuft. Rechnet man nun von dem Herbstnachtgleichungspunkt an, so hat die Sonne nach 30 Tagen den sechsten Theil der halben Ecliptik zurückgelegt, und in dieser Zeit haben die Tage um die Hälfte des Ueberschusses abgenommen; zu der andern Hälfte (des Ueberschusses) braucht die Sonne 2 mal 30 Tage, also den dritten Theil der halben Ecliptik. Das, denke ich, hat Plutarch mit seinen sechsfachen und dreyfachen Zeiträumen sagen wollen; sonst wüßte ich nicht, was sie bedeuten sollten. Indessen ist die ganze Sache nicht astronomisch richtig.

tave wechseln. Einige weisen der Erde ihren Platz auf der Proslambanomenos = Seite an, dem Monde auf der Hypate, den Merkur und Venus setzen sie auf die Saiten Diatonos und Lichanos, und die Sonne selbst, wollen sie, soll, als der Mese zugehörig, die Octave bestimmen, und von der Erde um die Quinte, von den Fixsternen aber um die Quarte entfernt seyn. 67) Inzwischen so sinnreich dieses auch seyn mag, so trifft es doch die Wahrheit nicht, und eben so wenig haben sie jene ganz auf ihrer Seite.

321 Wem es aber auch nicht schon aus der Meynung des Plato zu folgen scheint, der wird doch sehen, daß es ganz genau mit den musikalischen Verhältnissen übereinkommt, daß nämlich die Planeten nach den 5 Intervallen geordnet sind, wenn man sie mit den 5 Saiten des Tetrachords, der Hypate, Mese, Synemmenon, Diezeugmenon und Hyperboläon vergleicht. Die Intervallen sind erstens das vom Monde bis zur Sonne und den mit der Sonne zugleich laufenden Körpern, 8) dem Merkur und der Venus; zweytens das

67) Ich habe absichtlich die griechischen Namen der Saiten hier beybehalten, da eine Uebersetzung derselben nur eine Dunkelheit verursachen könne. Was für Töne ihnen zukommen, findet man in Marpurgs und Ferkels eben angeführten Werken.

68) Es ist auffallend, daß Merkur und Venus hier mit der Sonne zugleichlaufend genannt werden; wie soll man

daß von diesen bis zum Feuer des Mars; drittens das zwischen diesem und dem Phaethon (Jupiter); ferner das bis zum Phänon (Saturn); und endlich fünftens das von diesem bis zur Sphäre der Fixsterne. Auf diese Art haben also die Töne, welche das Tetrachord ausmachen, die Verhältnisse der Planeten. Wir wissen auch, daß die Alten zwey Hypatas, drey Netas, eine Mese und eine Parameſe hatten, so daß die Saiten den Planeten an der Zahl gleich waren. Die Neuern hingegen haben auch eine Saite, Proslambanomenos genannt, hinzugethan, die nun einen Ton tiefer ist, als die Hypate; so haben sie das Ganze auf zwey Octaven eingerichtet, wobey sie aber nicht die natürliche Ordnung der Consonanzen beobachtet haben. Denn nun kommt die Quinte eher als die Quarte, da sie zu der Hypate noch eine, um einen ganzen Ton tiefere Saite hinzugethan haben. Plato hingegen nahm

man das verstehen? Am natürlichsten wäre es, es im Sinne des Tychonischen Systems zu erklären, nach welchem Merkur und Venus sich mit der Sonne zugleich um die Erde bewegen. Allein wem von den Alten sollte man diese Meynung beylegen? Nach dem Pythagoras bewegten sich Merkur und Venus in ihren besondern Bahnen um die Erde, und jenseits derselben die Sonne. Plato nahm dasselbe an, mit dem Unterschiede, daß er Merkur und Venus über die Sonne setzte. S. Bailly Geschichte der Sternkunde, [illegible]r Band, S. 282.

sie offenbar um einen Ton höher. Denn er sagt in seiner Republik, daß jede von den acht Sphären eine auf ihr herumwandernde Sirene mit sich führe; diese sängen alle, eine jede beständig einerley Ton, aus allen zusammengenommen aber entstünde eine Harmonie. Sie besingen die Gottheit und die göttlichen Dinge.

Denn 8 war das erste Glied bey den doppelten und dreyfachen Verhältnissen, indem auf beyden Seiten die Einheit hinzugezählt wurde. Die Alten haben neun Musen angenommen: achte, wie Plato, zu den Geschäften im Himmel, die neunte, um die irdischen Dinge zu mildern und sie von dem ungleichen und unordentlichen Herumirren und Abwechseln zurück zu bringen. Erwäget aber, ob die Seele, die so einsichtsvoll und gerecht ist, nicht den Himmel und die himmlischen Dinge vermittelst ihrer Harmonien und Bewegungen behandelt. Sie ist aber durch die harmonischen Verhältnisse, wovon die Bilder sich in den sichtbaren und vor Augen liegenden Theilen und Körpern der Welt befinden, so gemacht worden. — Die erste und vornehmste Kraft wurde der Seele sichtbar beygemischt, und diese macht sie mit sich selbst übereinstimmend und consequent, indem auch alle übrigen Theile dem besten und göttlichsten gehorchen. Denn der Schöpfer nahm den Stoff der Unordnung und Zügellosigkeit in den Bewegungen der disharmonirenden, unvernünftigen

nünftigen und mit sich selbst uneinigen' Seele, und brachte ihn theils in bestimmte Schranken und fixirte ihn, theils paßte er die verschiedenen Theile zusammen und ordnete sie nach den musikalischen Verhältnissen und Zahlen, nach welchen auch die geringsten Körper, Steine und Holz und die Rinden der Pflanzen und die Gliedmaßen der Thiere gemischt und zusammengesetzt sind, welche uns die bewundernswürdigsten Gestalten und die wunderbaren Kräfte von Arzneyen und Organen sehen lassen. Daher auch Zeno der Cittier die jungen Leute zu ermuntern pflegt, in das Schauspiel der Flötenspieler zu gehen, damit sie sähen, was das Horn, das Rohr und andere Dinge, die nach einem gewissen Verhältniß gebildet sind und einen musikalischen Ton von sich geben, vermögen. Denn daß alles den Zahlen ähnlich sey, wie Pythagoras behauptet, das bedarf noch eines Beweises. Daß aber alle Dinge, die aus Verschiedenheit und Ungleichheit entstanden sind, eine gewisse Gemeinschaft und Harmonie unter einander haben, und daß die Ursache hiervon in der Abgemessenheit und Ordnung liegt, die nach den Zahlen und den musikalischen Verhältnissen bestimmt sind, das ist selbst den Dichtern nicht unbekannt. Denn diese nennen das, was gut und angenehm ist, ἁρμονία, d. h. zusammenstimmend oder harmonisch, Feinde und Gegner, disharmonisch, als ob die Feindschaft

eine Disharmonie wäre. So hat z. B. der, welcher auf den Pindar die Grabschrift verfertigt hat:

„Er wußte sich in Fremde zu fügen und war von seinen Mitbürgern geliebt —"

die Tugend für eine Harmonie gehalten. So wie auch Pindar selbst irgendwo sagt: „Gott „hörte nicht u. s. w." 69) indem er den Kadmus meynte.

Die alten Theologen, welches die ältesten Philosophen sind, geben den Statuen der Götter musikalische Instrumente in die Hände; nicht als wenn sie glaubten, daß die Leyer oder Flöte eine Erfindung derselben sey, sondern weil sie dafür hielten, daß kein Werk der Götter größer sey, als die Harmonie und Symphonie. So wie es nun lächerlich wäre, wenn jemand die Verhältnisse von $1\frac{1}{3}$, $1\frac{1}{2}$ und von 2 in dem Joch, dem Resonanzboden und in den Wirbeln der Leyer suchen wollte — freylich müssen auch diese in Ansehung der Länge und Dicke zusammen passen, die Harmonie aber muß man in den Tönen suchen — so ist es gleichwohl wahrscheinlich, daß auch die Körper der Gestirne und die Entfernungen ihrer Bahnen und die Schnelligkeit ihrer Umläufe, gleichsam als wohlgeordnete Instrumente, ein gehöriges Verhältniß gegen einander und gegen das Ganze haben; wenn gleich die Größe des

69) Diese Stelle ist corrupt.

des Verhältnisses unsern Augen entgeht. Eben so muß man auch die Selbstständigkeit und Harmonie der Seele, als ein Werk der Verhältnisse und Zahlen, die der Schöpfer angewandt hat, betrachten. Durch Hülfe dieser hat er den Himmel mit unzähligen Vorzügen erfüllt, und auch die irdischen Dinge durch die Jahreszeiten und mäßigen Abwechselungen aufs beste und zur Fortpflanzung und Erhaltung der Geschöpfe aufs zweckmäßigste eingerichtet.

Daß man nach Epikurs Lehrsätzen nicht einmal vergnügt leben könne. *)

Kolotes, Epikurs Schüler, 1) hat eine Schrift herausgegeben, welche den Titel führt, daß man nach den Lehrsätzen der andern Philosophen gar nicht einmal leben könne. Was mir nun zum Behufe dieser Philosophen gegen ihn zu sagen beygefallen ist, habe ich zwar schon vorhin aufgesetzt;

*) In dieser Abhandlung wird der bekannte Lehrsatz der Epikureer, das höchste Gut bestehe in dem Vergnügen oder der Wollust des Körpers, mit Nachdruck bestritten. Plutarch hat ihr die Form eines Dialogs gegeben, dessen Personen sind Zeuxippus, Theon, ein gewisser Aristoteles, der Akademiker Aristodemus von Aegium, und Plutarch. Man hat schon eine deutsche Uebersezzung derselben von H. Rüscheler, im zweyten Bande der auserlesenen moralischen Schriften von Plutarch S. 1—106.

1) Er war aus Lampsakus gebürtig, und hat das erwähnte Werk dem Könige Ptolemäus — man weiß nicht welchem — zugeschrieben. In der folgenden Abhandlung wird mehr von ihm vorkommen.

gesetzt; weil aber nach geendigter Vorlesung 2) auf unserm Spaziergange noch mehrere Gründe gegen Epikurs Schule vorgebracht wurden, so hielt ich für dienlich, auch diese zusammenzutragen, wäre es auch um keiner andern Ursache willen, als denen, die Andere zurechtweisen wollen, zu zeigen, daß man die Gründe und Schriften solcher Männer, die man widerlegt, nicht obenhin durchgehen, auch nicht hie und da Stellen herausreissen, oder einzelne Reden, die nicht in ihren Schriften stehen, angreifen, und auf solche Weise den Unerfahrnen Staub in die Augen werfen müsse.

Da wir nach unserer Gewohnheit aus dem Hörsaal ins Gymnasium giengen, sagte Zeuxippus: Nach meinem Bedünken ist über diese Sache viel zu sanft und gar nicht mit der erforderlichen Freymüthigkeit gesprochen worden. Auch ließ Zerakleides beym Weggehen seine Unzufriedenheit darüber merken, indem er ohne unsere Veranlassung gegen Epikurus und Metrodorus aufs heftigste loszog.

Wie? — versetzte Theon — davon sagst du nichts, daß Kolotes, mit jenen verglichen, noch für den bescheidensten und glimpflichsten Mann

2) Της σχολης διαλυθεισης, nachdem die Versammlung, der ich meine Abhandlung vorgelesen hatte, aus einander gegangen war. Aus dieser Stelle erhellet, daß die folgende Abhandlung, gegen Kolotes eher geschrieben worden, als diese.

gelten kann? Diese beyden haben die schändlichsten Ausdrücke, die es nur giebt, läppische Possen, Schwulst, Grossprecherey, Unzucht, Meuchelmord, Kopfhänger, Volksverführer, Schwindelköpfe und dergleichen zusammengetragen, und diese Schimpfwörter über Aristoteles, Sokrates, Pythagoras, Protagoras, Theophrastus, Herakleides, Hipparchus, und jeden andern berühmten Mann ohne Scheu ausgegossen; so daß sie, wenn auch alle ihre übrigen Grundsätze der Philosophie gemäß wären, schon dieser Schmähungen und Beschuldigungen wegen verdienten, aus der Zahl der Philosophen ganz ausgestrichen zu werden. Denn Neid und Eifersucht, die aus Schwachheit ihren Gram nicht bergen kann, ist von diesem göttlichen Chore völlig ausgeschlossen.

Aristoteles nahm hierauf das Wort: Das ist denn nun der Dank, sagte er, den Herakleides, als Grammatiker, für den poetischen Wirrwarr, wie jene sagen, und die abgeschmackten Possen Homers dem Epikur abstattet, weil Metrodor in so vielen Schriften den Homer geschmähet hat. Doch, mein Eurippus, wir wollen diese lassen und dafür lieber den im Anfange dieser Unterredung gegen die Epikureer vorgetragenen Satz, daß sichs nach ihren Lehren gar nicht leben lasse, für uns allein, weil dieser 3) ermüdet ist, mit Zuziehung Theons weiter ausführen.

Aber

3) Nämlich Plutarch, der seine Abhandlung gegen Kolotes vorgelesen hatte.

Aber dieser Streit, versetzte Theon, ist vor uns schon von Andern ausgeführt worden. Wenn es euch also beliebt, wollen wir

Jetzo ein anderes Ziel — 4)

uns wählen, und die Philosophen an jenen Leuten dadurch rächen, daß wir, wenn es irgend möglich ist, zu beweisen unternehmen, daß man nach ihren Grundsätzen nicht einmal vergnügt leben könne.

Ey, ey, versetzte ich lachend, dem Ansehen nach willst du jenen Männern gar auf den Bauch springen, und sie zwingen für ihre Haut zu streiten, 5) da du das Vergnügen solchen Leuten absprichst, welche laut sagen:

Nicht als Kämpfer der Faust siegprangen wir — 6)

nicht als Redner, nicht als Vorsteher der Völker, nicht als Regente; nein

Stets nur lieben wir Schmauß — 7)

und jeden angenehmen Kitzel des Fleisches, der der Seele Vergnügen und Wonne verschafft. Wenn du also diesen Leuten kein vergnügtes Leben einräumest, so scheinst du ihnen nicht blos das Vergnügen, sondern das Leben selbst zu entziehen.

Nun,

4) Aus dem 22sten Buch der Odyssee. V. 6.

5) Im Texte, τον περι των κρεων (αγωνα) επαγεις, eine sprichwörtliche Redensart, die schon in Aristophanes Fröschen V. 191. vorkömmt.

6) Im 8ten Buche der Odyssee, V. 246.

7) Ebendaselbst, V. 248.

Nun, mein Freund — sagte Theon, wenn du diese Art, die Sache zu untersuchen, gut heißest, warum machst du nicht selbst Gebrauch davon?

Ja, versetzte ich, ich werde in so fern Gebrauch davon machen, daß ich zuhöre, und zuweilen, wenn ihr es verlanget, antworte. Aber ich überlasse euch den Vorrang.

Nach einiger Weigerung Theons nahm Aristodemus das Wort: Den kürzesten und geradesten Weg, sagte er, auf dem wir zu dieser Untersuchung kommen könnten, hast du uns dadurch verschlossen, daß du jene Schule 8) nicht zuvor über die Tugend Rechenschaft geben ließest. Leuten, die Vergnügen und Wollust zum Zweck machen, kann das vergnügte Leben so leicht nicht abgesprochen werden. Können wir sie aber um das tugendhafte Leben bringen, so ist auch zugleich für sie das vergnügte Leben verlohren, weil nach ihrer eigenen Behauptung Vergnügen ohne Tugend nicht bestehen kann.

Diesen Punkt, versetzte Theon, können wir noch im Verfolg dieser Unterredung erwägen; für jetzt wollen wir das, was sie selbst zugeben, gebrauchen. Die Epikureer behaupten nämlich, das höchste Gut beruhe auf dem Bauche und allen den übrigen Canälen des Fleisches, durch welche das Vergnügen, nicht der Schmerz eindringt;

8) Nämlich die Schule oder Secte der Epikureer.

dringt; 9) auch seyen alle die schönen und weisen Erfindungen wegen der großen Hoffnung, die man dazu hat, gemacht worden. Dieß sind die eigenen Worte des weisen Metrodorus. Hieraus nun, mein Freund, ergiebt sich sogleich, daß der Grund des höchsten Gutes, den sie annehmen, sehr schlüpfrig, morsch und unsicher ist, da die Canäle, durch welche sie das Vergnügen einführen, eben so gut auch für die Schmerzen geöffnet sind, 10) oder, um eigentlicher zu reden, das Vergnügen nur von einigen wenigen, der Schmerz hingegen von allen Theilen aufgenommen wird. Jede Wollust hat ihren Sitz in den Zeugungstheilen, in den Nerven, den Händen und Füßen; in eben diesen Theilen aber pflegen sich auch die ärgsten und schmerzhaftesten Krankheiten, podagrische Flüsse, um sich fressende Geschwüre, der Krebs und der kalte Brand einzunisteln. *)

Bringt

9) Nach der Verbesserung des seel. Reiske müßte diese Stelle heißen: durch welche bald das Vergnügen, bald wieder der Schmerz eindringt. Aber diese Verbesserung scheint mir unnöthig, und mit dem Folgenden nicht gut übereinzustimmen.

10) Sollte hier nicht für κατατετρημενον besser zu lesen seyn κατατετμημενον, in Beziehung auf πορους?

*) Sollte nicht aus dieser Stelle folgen, daß schon zu Plutarchs Zeiten gewisse Arten der venerischen Krankheiten bekannt gewesen sind?

Bringt man die lieblichsten Gerüche und Speisen dem Körper bey, so findet sich an diesem immer nur ein kleines Plätzchen, das davon auf eine angenehme und behagliche Art afficirt wird, während die übrigen Theile oft Verdruß und Widerwillen dagegen empfinden. Auf der andern Seite aber bleibt kein Theil vom Feuer, vom Eisen, von Bissen und Peitschenhieben unverletzt, keiner ist gegen die Schmerzen unempfindlich; ja selbst Hitze, Kälte und Fieber durchdringen den ganzen Körper. Die Wollüste hingegen gleichen sanften Lüftchen, welche liebkosend die äußeren Theile des Körpers bald hie bald dort anwehen. Dabey ist ihre Dauer sehr kurz, da sie wie Sternschnuppen sich in dem Fleische entzünden und wieder verlöschen. Von der Langwierigkeit des Schmerzes kann uns Philoktetes beym Aeschylus 11) ein Zeugniß geben, wenn er sagt:

Nie läßt die Schlange nach, sie wühlt mit
gift'gen Zähnen
Ergrimmt in meinem Fuß —

Der

11) Philoktetes hatte von Herkules seine in das Blut der lernäischen Schlange getauchten Pfeile bekommen. Aus Versehen ließ er einen derselben auf seinen Fuß fallen, und bekam davon eine fast unheilbare Wunde, die ihm die grausamsten Schmerzen verursachte. Die Tragödie Philoktetes von Aeschylus, ist verlohren gegangen, aber eine ähnliche von Sophokles haben wir noch übrig.

Der Schmerz schlüpft mit grösster Geschwindigkeit fort, und erschüttert den Körper mehr und heftiger als jede andere Empfindung. So wie der Saame der Medica 12) schief und mit vielen Krümmungen in die Erde hineinwächst, und durch seine Zacken sich darinn eine lange Zeit erhält; eben so treibt der Schmerz Widerhacken und Wurzeln in das Fleisch, verwickelt sich mit demselben, und bleibt nicht blos Tage und Nächte, sondern bey Manchen mehrere Jahre, ja wohl gar mehrere Olympiaden hindurch, bis er endlich einem andern Schmerze, wie einem stärkern Nagel Platz machen muß. Wer hat so lange getrunken oder gegessen, als Fieberkranke dursten und Belagerte hungern? Wo giebt es eine Ergötzlichkeit, oder eine Belustigung mit Freunden, die an Größe den Martern und Peinigungen von grausamen Tyrannen gleich käme? Von dem Unvermögen und der Untüchtigkeit unsers Körpers zu einem wollüstigen Leben giebt auch dieß schon einen Beweis, daß er die Schmerzen leichter erträgt als die Wollust, und daß er für jene Kraft und Stärke besitzt, während er in dieser schwach ist, und ihrer bald überdrüßig wird.

Einer

12) Ein gewisses Futterkraut, das nach Plinius B. 18, S. 43. zuerst in dem persischen Kriege, den Darius gegen Griechenland führte, aus Medien zu den Griechen gebracht worden, und davon seinen Namen bekommen hat. Man hält es für die bey uns bekannte Luzerne.

Einer weitläuftigen Erörterung über das vergnügte Leben beugen die Epikureer dadurch vor, daß sie selbst gestehen, das Vergnügen des Fleisches sey klein, oder vielmehr nur von Einem Augenblicke, wenn es anders nicht ein leeres, prahlerisches Geschwätz ist, daß Metrodorus sagt: „In vielen Fällen pflegen wir die Wollüste „anzuspeyen —“ und Epikurus: „Der franke „Weise lacht bey den heftigsten Schmerzen des „Körpers.“ Wie können also die Vergnügungen und Wollüste für Leute, denen die Schmerzen des Körpers so leicht und unbedeutend sind, noch einigen Werth haben? Denn wenn sie den Schmerzen in Absicht der Dauer nicht nachstehen, so weichen sie ihnen auch nicht in Absicht der Größe; sie stehen vielmehr mit den Schmerzen in gewisser Beziehung, und Epikur hat ihnen die Entfernung alles Schmerzhaften zum gemeinschaftlichen Ziel gesetzt, weil die Natur das Vergnügen nur bis zur Wegschaffung des Schmerzhaften erhöhe, ihm aber der Größe nach nicht höher zu steigen erlaube, sondern nur, wenn sie dahin gelangt ist, von Schmerzen frey zu seyn, einige eben nicht nothwendige Abwechselungen gestatte. Der Weg aber, der vermittelst der Begierde dahin führt, und als das Maaß des Vergnügens angesehen werden muß, ist also kurz und beschränkt. Da nun die Epikureer hier einen viel zu kleinen Spielraum finden, so setzen sie den letzten Zweck aus

dem

dem Körper, als einem öden, unfruchtbaren Boden, in die Seele hinüber, wo sie den Wollüsten herrliche Triften und Wiesen zu verschaffen glauben.

Aber in Ithaka fehlts an geräumigen Ebnen und Wiesen — 13)

Das armselige Fleisch verstattet keinen freyen und ungehinderten Genuß, jedem Vergnügen ist da viel Fremdartiges, viele Angst und Bangigkeit beygemischt.

Zeuxippus fiel ihm hier in die Rede: Wie? sagte er — also meynst du, daß diese Leute nicht recht thun, wenn sie beym Körper, worinn die Entstehung der Wollust sich zuerst zeigt, anfangen, dann zur Seele, als einem sicheren Sitze derselben übergehen, und in dieser das Ganze vollenden?

Allerdings, versetzte ich, handeln sie hierinn recht und der Natur gemäß, daß sie, nach dem Beyspiel der Theoretiker sowohl als der Staatsmänner, dort etwas besseres aufsuchen, und wirklich auch etwas vollkommeneres entdecken. Allein wenn man sie nun wieder mit lauter Stimme betheuern hört, daß die Seele sich über nichts in der Welt freue und erheitere, als über die Wollüste des Körpers, die gegenwärtigen sowohl als die noch zu erwartenden, und daß darinn ihr höchstes Gut bestehe — muß es einem da nicht vors

13) Im 6ten Buche der Odyssee, V. 605.

vorkommen, als wenn sie die Seele zu einem neuen Gefäße für den Körper machen, in welches sie die Wollust, wie einen Wein, aus einem untauglichen und leck gewordenen Fasse umfüllen und alt werden lassen, in der Meynung, ihr dadurch mehr Würde und Ansehen zu verschaffen. Das neue Faß kann freylich den umgefüllten Wein lange Zeit aufbewahren, und ihn lieblicher machen; aber von der Wollust erhält die Seele das bloße Andenken, wie einen Geruch, und hat sonst gar nichts aufzubewahren. Denn die im Fleische aufkochende Wollust erlischt auch wieder darinn, und was im Gedächtnisse zurückbleibt, ist ein bloßer Schatten oder Dampf; es verhält sich damit eben so, als wenn einer von dem, was er gestern getrunken oder gegessen hat, Vorstellungen in seiner Seele aufheben, und sich nun heute, in Ermangelung frischer Speisen, derselben bedienen wollte.

Sieh einmal, wie viel gemäßigter und bedachtsamer die Kyrenaiker 14) hierbey verfahren, wiewohl sie sonst mit Epikur aus Einer Schaale getrunken haben. Sie lehren nämlich, man solle der Freuden der Liebe nie bey hellem Lichte genießen, sondern sie mit dem Schleyer der Nacht bedecken, damit nicht die Seele sich durch das Gesicht

14) Die von Aristippus aus Kyrene, Sokrates Schüler, gestiftete philosophische Schule oder Sekte.

Gesicht die Bilder der Handlung zu lebhaft einprage und die Begierden immer von neuem entzünde. Die Epikureer hingegen glauben, der größte Vorzug des Weisen bestehe darinn, daß er die Bilder, Empfindungen und Bewegungen der Wollust in sich selbst behält, und sich ihrer stets auf das lebhafteste erinnert. Daß nun diese ihre Behauptung der Weisheit nicht würdig ist, da sie so zu sagen die Unreinigkeiten der Wollust in der Seele des Weisen, wie in einem Kloake, sich sammlen lassen, brauchen wir nicht erst zu erinnern; so viel aber sieht jeder gleich ein, daß man nach solchen Grundsätzen nicht vergnügt leben kann. Denn ein Vergnügen, dessen Genuß nur für gering gehalten wird, kann doch wahrlich nicht eine große und lebhafte Erinnerung zurücklassen, und wer im Genusse sich zu mäßigen wußte, dem wird gewiß diese Erinnerung sich nicht zu tief einprägen; zumal da selbst bey denen, die die Vergnügungen des Körpers mit Entzücken bewundern, die Wonne nach dem Genusse bald verschwindet, und in der Seele bloß ein Schatten oder Traum von dem entflogenen Vergnügen, als ein Zunder der Begierden, zurück bleibt.

So wie bey denen, die im Traume durften oder der Liebe pflegen, die unvollkommene Lust und der nicht befriedigende Genuß die Begierde nur desto heftiger anfacht; so ist auch bey diesen die Erinnerung an das Genossene mit gar keinem

Vergnügen verbunden; das einzige was sie bewirkt, ist, daß sie durch das schwache und unnütze Ueberbleibsel der Wollust die ungestümmen Begierden noch mehr entflammt und immer wüthender macht. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß vernünftige und tugendhafte Männer bey den Gedanken an dergleichen Dinge lange verweilen, oder gleichsam aus ihren Tagebüchern — womit einst Epikur den Karneades 15) aufzog, daß er es wirklich gethan habe — es immer wiederholen sollten, wie oft sie bey einer Hedeia oder Leontium 16) geschlafen, wo sie thasischen Wein getrunken, oder an welchen Eikaden sie am herrlichsten geschmaußt haben. 17) Eine solche schwärmerische Anhänglichkeit der Seele, sich der genossenen Freuden zu erinnern, verräth immer eine rasende, ja viehische Begierde, die mit ungestümmer Hitze den gegenwärtigen oder noch erwarteten Vergnügungen nachstrebt.

Aus

15) Dieß ist, wie Reiske bemerkt, nicht der Akademiker Karneades, der durch seine Streitigkeiten mit den Stoikern und durch seine Gesandtschaft nach Rom bekannt worden, sondern ein weit älterer, ein vertrauter Freund Epikurs.

16) Namen berühmter Buhlerinnen oder Hetären in Griechenland.

17) Εἰκὰς bedeutet den zwanzigsten Tag jedes Monates, welchen die Epikureer zum Andenken des Stifters ihrer Schule mit prächtigen Gastmahlen zu feyern pflegten. Davon bekamen sie auch den Spottnamen Eikadisten.

Aus dieser Ursache nehmen nun, wie mich dünkt, die Epikureer, die diese Ungereimtheiten selbst bemerkten, ihre Zuflucht zu der Schmerzlosigkeit und festen Gesundheit des Fleisches, so daß das vergnügte Leben in dem Gedanken, diese inskünftige zu erlangen, oder schon verlangt zu haben, bestehen soll. Denn der feste Gesundheitszustand des Fleisches und die gewisse Hoffnung von dessen Fortdauer gewähren denen, die des Nachdenkens fähig sind, die vollkommenste und sicherste Freude. Nun erwäge denn erstlich, wie sie hierbey verfahren, und wie sie, sey es die Wollust oder die Schmerzlosigkeit, oder die feste Gesundheit, sie bald hinauf bald hinunter setzen, erst aus dem Körper in die Seele, dann wieder aus dieser in jenen, zuletzt aber dieselbe, weil sie immer entschlüpft und vom Körper nicht gefaßt werden kann, mit dem Prinzip [18]) verbinden müssen. Sie legen also der Wollust des Fleisches, wie sie sich ausdrücken, die Freude der Seele zum Grunde, und lassen dann die Freude sich wieder durch die Hoffnung in Wollust endigen. Wie kann aber in aller Welt, wenn der Grund erschüttert wird, das darauf stehende Gebäude unerschüttert bleiben? Oder wie kann man eine sichere Hoffnung, eine unwandelbare Freude auf eine Sache sez-

 zen,

18) Oder nach Reiskens Verbesserung: mit der Seele.

zen, die so viele unruhige Bewegungen und Veränderungen enthält, als der Körper, der nicht nur von außen vielen nothwendigen Zufällen und Stößen ausgesetzt ist, sondern auch in sich selbst Keime von Uebeln hat, die sich durch keine Vernunft abwenden lassen? Denn sonst wären gewiß nicht weise und verständige Männer mit Harnstrenge, Ruhr, Schwindsucht und Wassersucht geplagt gewesen, Uebel, deren einige Epikurus selbst und Poliänus 19) befallen, andere Neokles und Agathobulus 20) weggerafft haben. Damit will ich ihnen keinesweges Vorwürfe machen — denn es ist mir wohl bekannt, daß auch Pherekydes und Herakleitus 21) schreckliche Krankheiten haben ausstehen müssen — aber dieß fordere ich doch von ihnen, daß sie, wenn sie ihre Leiden eingestehen, und nicht durch eitle Prahlereyen sich

ein

19) Epikurus ist nach Diogenes Laert. B. 10, 9. an Steinschmerzen gestorben. Polyänus aus Lampsakus, war ein vertrauter Freund Epikurs. Ebendas. B. 10, 12.

20) Neokles und Agathobulus waren Brüder von Epikur. Den letztern nennt Diogenes B. 10, 2. Aristobulus.

21) Pherekydes Krankheit war, nach Aelians vermischter Geschichte B. 4. K. 28. und B. 5. K. 2. daß aus seinem Fleische überall Läuse hervorkamen, und er bey lebendigem Leibe verfaulte. Heraklei-
tus ist an der Wassersucht gestorben. S. Diogen. Laert. B. 9. K. 1, 3.

ein Ansehen geben und für dreiste Großsprecher gehalten seyn wollen, daß sie, sage ich, entweder nicht die feste Gesundheit des Fleisches zum einzigen Prinzip der Freude machen, oder nicht behaupten, daß Leute, die mit heftigen Schmerzen und Krankheiten geplagt sind, sich freuen und denselben trotzen können.

Oft ist die gute und feste Gesundheit des Fleisches wirklich vorhanden, aber bey alle dem wird eine verständige Seele sich keine sichere und gewisse Rechnung auf die stete Fortdauer derselben machen; sondern wie auf dem Meere, nach Aeschylus, 22)

Die stille, heitre Nacht dem weisen Steuermann
Die bängsten Sorgen bringt —

— denn die Zukunft ist immer ungewiß — so kann auch eine Seele, die ihre ganze Glückseligkeit in dem Wohlbefinden des Körpers und den Hoffnungen wegen dessen Fortdauer setzt, von banger Furcht und Unruhe unmöglich frey seyn. Denn der Körper wird nicht bloß von aussen, wie das Meer, durch Stürme und Orkane bewegt; weit zahlreicher und heftiger sind die Unruhen, die er in sich selbst hervorbringt. Ja man kann sich eher einen sturmfreyen Winter versprechen, als erwarten, daß die feste Gesundheit des Körpers ununterbrochen fortdauern werde. Was hat

22) In den Hiketiden, oder Flehenden, nicht weit vom Ende.

denn sonst die Dichter veranlaßt, die menschlichen Dinge nichtig, vergänglich und unbeständig zu nennen, und sie mit den Blättern, die in der einen Jahreszeit hervorkommen, und in der andern wieder abfallen, zu vergleichen, 23) als der hinfällige, so manchen Verletzungen unterworfene Zustand des Körpers, dessen vollkommenste Gesundheit man sogar, nach dem Ausspruch der Aerzte, fürchten und vermindern muß? „Der höchste Grad des Wohlbefindens, lehrt „Hippokrates, ist etwas mißliches und gefährliches.“ Und Euripides sagt:

Er, blühend jüngst und schön, verlosch dem Sterne gleich,
Der sich vom Himmel stürzt — 24)

Man glaubt ja auch, daß schöne Jünglinge durch Neid und Mißgunst vermittelst eines einzigen Blicks verletzt werden können, weil ihr blühender Zustand

23) Eine Anspielung auf die bekannte Stelle Homers im 6ten Buche der Iliade, V. 146. ff.

Gleich wie Blätter im Walde, also sind die Geschlechte der Menschen
Einige streuet der Wind auf die Erd' hin, andere wieder
Treibt der knospende Wald, erzeugt in des Frühlinges Wärme:
So der Menschen Geschlecht, dieß wächst und jenes verschwindet.

Vergl. im 22sten Buche, V. 464. ff.

24) S. oben im 4ten Bande, S. 95.

Zustand wegen der Schwäche des Körpers jede Veränderung sogleich annimmt. 25)

Daß die Lehre der Epikureer zu einem harmlosen Leben durchaus untauglich sey, läßt sich auch aus dem, was sie von andern sagen, ersehen. Sie behaupten nämlich, daß Verbrecher und Uebelthäter ihr ganzes Leben in Kummer und banger Besorgniß hinbringen. Denn wenn sie auch verborgen bleiben können, so ist es ihnen doch nicht möglich, wegen dieser Verborgenheit ein gewisses Zutrauen zu fassen. Denn immer drohende Furcht vor der Zukunft erlaubt ihnen also nie, froh zu werden und sich bey der Gegenwart zu beruhigen — Aber sie sehen nicht ein, daß diese ihre Bemerkung sie selbsten trifft. Denn es geschieht oft, daß der Körper sich vollkommen wohl und gesund befindet; deswegen kann man sich noch nicht auf die Fortdauer dieses Zustandes sicher verlassen, und so müssen wir immer in Absicht dessen, was dem Körper bevorsteht, in banger Furcht und Unruhe schweben, wenn wir von demselben eine gewisse und sichere Hoffnung erwarten, deren wir noch nicht theilhaftig werden konnten. 26) Nicht un-

25) Man sehe, was über diesen Umstand im 5ten Buche der Tischreden, oben im 5ten Bande S. 540 ff. gesagt worden.

26) So erklärt der seel. Reiske diese verderbene Stelle. Amyot übersetzt sie also: Et est force qu'ils soyent toujours en doute et defiance de l'avenir, comme

gerecht handeln, trägt zu diesem Vertrauen nicht das geringste bey. Denn nicht blos das verschuldete Leiden, sondern das Leiden überhaupt ist es, was uns Furcht erregt; und man darf sich nicht einbilden, daß es nur peinlich sey, selbst Ungerechtigkeiten zu verüben, nicht aber, dergleichen von andern zu dulden; nein, die Grausamkeit des Lachares 27) war für die Athener, und die des Dionysius für die Syrakusaner, wo nicht ein größeres, doch gewiß kein geringeres Uebel, als für diese beyde selbst. Sie schreckten und wurden geschreckt, und mußten immer Mißhandlungen gewärtig seyn, weil sie vorher jeden, der ihnen in den Weg kam, beleidiget und gemißhandelt hatten. Was braucht man hier erst

der

comme une femme groſſe, qui atend l'heure de ſon travail, à cauſe du corps, ou bien qu'ils dient comment ils atendent encore une eſperance feable et certaine de lui, veu que jamais iks ne l'ont peu ci devant aquerir jusques ici. Dieſem iſt Rüſcheler gefolgt.

27) Dieſer Lachares, ein gemeiner Bürger zu Athen, fand Mittel ſich der höchſten Gewalt in Athen zu bemächtigen, als Demetrius, Antigonus Sohn, genöthiget war, dieſe Stadt und Griechenland zu verlaſſen. Er regierte mit vieler Gewaltthätigkeit ſo lange, bis Demetrius wieder zurückkam und Athen belagerte, wo er denn mit vielen Schätzen entfloh, und zuletzt in Böotien erſchlagen wurde. S. Plutarchs Leben des Demetrius K. 33.

der Wuth des Pöbels, der Grausamkeit der Räuber, der Ränke der Erbschleicher, der Ansteckung der Luft, und der Gefahren des Meeres, von welchen Epikur, wie er selbst sagt, auf einer Fahrt nach Lampsakus beynahe verschlungen worden, zu erwähnen? Die Natur des Fleisches, die so vielen Stoff zu Krankheiten in sich selbst hat, und die Schmerzen aus dem Körper, wie, nach dem Sprichworte, die Riemen aus dem Stiere nimmt, 28) ist schon hinreichend, den Bösen sowohl als den Guten das Leben gefährlich und kummervoll zu machen, wenn diese alle ihre Freude und Zuversicht blos und allein auf das Fleisch und die darauf sich beziehende Hoffnung zu setzen gelernt haben, wie Epikur in vielen seiner Werke, besonders in der Abhandlung über das höchste Gut lehret.

Indeß ist das Prinzip des vergnügten Lebens, welches die Epikureer annehmen, nicht nur unsicher und unzuverlässig, sondern auch in jeder Rücksicht verächtlich und geringschätzig, da sie die Befreyung vom Uebel für die höchste Wonne und Glückseligkeit erklären, und behaupten, es lasse sich nichts denken, und die ganze Natur habe nichts,

28) Ein Sprüchwort, das von Ackerleuten hergenommen ist, welche die Riemen, womit der Stier gebunden wird, aus der Haut eines Stiers nehmen. Es wurde von denen gebraucht, welche die Mittel, dem andern zu schaden, von diesem selbst hernehmen.

nichts, worein man das Gute setzen könne, dasjenige ausgenommen, woraus das Uebel derselben vertrieben wird, wie Metrodorus in seiner Abhandlung gegen die Sophisten sagt. Demnach ist das höchste Gut selbst nichts anders, als die Befreyung vom Uebel; denn es ist ja nichts vorhanden, wo das höchste Gut sich hinsetzen ließe, wenn demselben weiter keine Schmerzen und Unannehmlichkeiten Platz machen können. Damit stimmt auch Epikur überein, wenn er sagt, das Wesen des höchsten Guts entspringe aus der Entfernung des Uebels, aus der Erinnerung, der Betrachtung und der Freude, daß uns dieß begegnet ist. 29) „Denn das ist, fährt er fort, „die höchste und vollkommenste Freude, großem „Uebel entronnen zu seyn, und darin besteht das „Wesen der Glückseligkeit, wenn man dieß gehörig erwägt, und dann dabey beharrt, ohne „sich die Zeit mit leerem Geschwätze über das „höchste Gut zu verderben.“ 30)

D

29) Nämlich, vom Uebel befreyet zu werden.

30) H. Rüscheler, giebt dieser dunkeln Stelle Epikurs eine andere Wendung, und übersetzt also: „Denn nichts kann uns eine so überschwengliche „Freude verursachen, als ein drohendes Uebel, dem „wir glücklich entronnen sind. Dieß ist das Wesen „der Glückseligkeit; und so wird es ein jeder finden, „der der Sache wohl nachdenkt, sich an diesem Begriff fest hält, und nicht lieber vergebens herumschweift, und von der Glückseligkeit in den Tag „hineinschwazt.“

O welche große Wonne, welche Glückseligkeit, die diese Leute genießen, wenn sie sich über die Befreyung von Kummer, Schmerz und Ungemach freuen! Verlohnt sichs nicht der Mühe, in solchem stolzen Tone davon zu sprechen, wie sie, da sie sich Unsterbliche, die den Göttern gleich sind, nennen, und vor Freuden über die Größe und Vollkommenheit ihres Glücks in ein lautes Frohlocken und Jubelgeschrey ausbrechen, weil sie allein, weiser als andere Menschen, jenes göttliche und erhabene Gut, vom Uebel frey zu seyn, aufgefunden haben? So geben sie ja nun den Schweinen und Schöpsen an Glückseligkeit nichts nach, da sie ihr ganzes Glück auf das Fleisch und die Hoffnung der Seele, wegen des Wohlbefindens des Fleisches, gründen.

Indeß ist die Vermeidung des Uebels nicht einmal für die geschicktern und artigern Thiere der einzige Zweck, wornach sie streben. Wenn sie gesättigt sind, fangen sie an zu singen, oder belustigen sich mit Schwimmen, Fliegen und Laufen, und suchen spielend in ihrer Freude und Lustigkeit allerhand Stimmen und Töne nachzumachen. Dabey liebkosen sie einander, und springen munter herum, weil es ihre Natur so mit sich bringt, daß sie, nach Entfernung des Uebels, das Gute aufsuchen, oder vielmehr, überhaupt alles Schmerzhafte und Fremde, als Hindernisse ihres Glücks, durch Verfolgung des Bessern und Angemeßnen

gemeßnen aus ihrer Natur verbannen. Denn das Nothwendige ist noch kein Gut, sondern jenseits der Vermeidung des Uebels liegt erst das, was wir suchen und wählen müssen, und also gewiß auch das, was angenehm und unserer Natur gemäß ist. Dieß sagt auch Plato, und lehrt, man solle ja nicht die Befreyung von Kummer und Schmerz als ein Vergnügen betrachten, sondern gleichsam als einen Schattenriß, oder als eine Mischung des Angemeßnen und des Fremden, wie des Weissen und Schwarzen, die sich von unten nach der Mitte erhebt. Aber weil man nicht weiß, was unten ist, hält man immer das Mittel für das Aeußerste und für die Grenze. Und dieß ist hier der Fall mit Epikurus und Metrodorus, da sie die Vermeidung des Uebels für das Wesen und den höchsten Grad der Glückseligkeit halten, und also nur eine Freude empfinden wie Sklaven oder aus den Banden entlassene Gefangene, welche froh sind, nach so vielen Schlägen und Mißhandlungen sich salben und baden zu können, aber noch keine freye, reine, ungemischte und narbenlose Freude gekostet oder empfunden haben.

Mit der Krätze oder mit Triefaugen behaftet zu seyn, ist zwar immer eine widrige und unangenehme Sache; aber deswegen ist das Kratzen der Haut und das Auswischen der Augen, noch nicht etwas vortrefliches. Eben so wenig folgt

auch

auch, daß, wenn Schmerz, abergläubische Furcht vor den Göttern, oder Bangigkeit wegen des Zustandes nach dem Tode ein Uebel ist, die Befreyung von dem allen eine beneidenswerthe Glückseligkeit seyn müsse. Die Epikureer weisen der Freude einen viel zu kleinen und beschränkten Spielraum an, in welchem sie sich drehet und windet, bis sie nicht mehr vor der Unterwelt erschrickt. Ihre Glückseligkeit erhebt sich also kaum über die Meynungen des Pöbels, und macht das zum einzigen Ziel der Weisheit, was sich schon bey den unvernünftigen Thieren zu finden scheint. Denn wie in Absicht der Schmerzlosigkeit des Körpers nichts darauf ankömmt, ob er durch sich selbst oder von Natur von Schmerzen frey ist; so ist es gewiß auch für die Ruhe der Seele von keinem Belang, ob sie es sich selbst oder der Natur verdankt, daß sie von Furcht und Bangigkeit frey ist. Ja man kann füglich sagen, daß eine Seele, die der Furcht und Unruhe gar nicht empfänglich ist, von stärkerer und besserer Beschaffenheit sey, als die, welche durch Sorgfalt und Vernunft sich erst davon losmachen muß. Doch sie sollen beyde einander gleich seyn; denn auch so wird sich bald ergeben, daß die Epikureer vor den Thieren nichts voraus haben, daß sie über die Erzählungen von den Göttern und der Unterwelt nicht erschrecken, und keine endlosen Quaalen und Schmerzen erwarten. Epikurus lehrt ja

selbst,

selbst, daß die Thiere in dieser Rücksicht Vorzüge vor uns haben, 31) wenn er sagt: „Schreckten „uns nicht die Besorgnisse wegen der Lufterschei„nungen, und das, was man von Tod und „Schmerzen erzählt, so brauchten wir gar keine „Naturlehre.“ Die Thiere argwöhnen nichts schlimmes von den Göttern, sie werden durch keine Meynungen von dem Zustande nach dem Tode beunruhiget, sie wissen und denken sich überhaupt in diesen Dingen gar nichts arges. Ja wenn die Epikureer von dem Begriffe, den sie von Gott haben, die Vorsehung nicht ausschlössen, so könnte es noch allenfalls scheinen, daß die Weisen wegen der großen Hoffnungen vor den Thieren in Absicht des vergnügten Lebens einen Vorzug haben; aber da sie bey der Lehre von Gott keinen andern Zweck kennen, als die Furcht vor Gott ganz zu verbannen, und sich von jeder Unruhe und Bangigkeit loszumachen, so gehen, meines Erachtens, diejenigen, welche sich gar keinen Gott denken, weit sicherer, als die einen Gott, der nicht schaden oder strafen kann, kennen gelernt haben. Die Thiere brauchen sich nicht erst vom Aberglauben loszumachen, sie sind ja gar nicht darein verfallen; sie haben nicht erst nöthig, schreckhafte

31) Reiske vermuthet, daß dieß oder etwas ähnliches hier fehle. Ich habe daher diese Worte eingeschaltet, weil sich sonst in dieser Stelle kein Zusammenhang findet.

hafte Begriffe von den Göttern abzulegen, sie haben ja dergleichen nicht einmal angenommen. Eben dieß läßt sich auch von dem Zustande in der Unterwelt sagen. Etwas Gutes haben beyde nicht von daher zu erwarten; aber Furcht und Besorgniß wegen der Dinge nach dem Tode findet sich doch gewiß weniger bey denen, die vom Tode gar keinen Begriff haben, als bey solchen, die erst den Begriff fassen müssen, daß der Tod sie nichts angehe. Diese geht er wenigstens in so fern an, als sie über den Tod räsonniren und nachdenken; die Thiere hingegen sind es ganz überhoben, an das zu denken, was sie nichts angeht, und wenn sie sich auch in Acht nehmen, geschlagen, verwundet und getödtet zu werden, so fürchten sie an dem Tode blos das, was auch den Epikureern furchtbar ist.

So sind denn die Güter beschaffen, welche diese Philosophen, wie sie selbst sagen, ihrer Weisheit zu verdanken haben; nun wollen wir auch sehen, welche Güter sie sich selbst entziehen und von sich stoßen. Die Freudensbezeugungen der Seele über das Fleisch und dessen Wohlbefinden, die, wenn sie mäßig sind, eben nichts großes oder der Mühe werthes enthalten, hingegen wenn sie ausschweifen — auserdem daß sie eitel und unbeständig sind — immer beschwerlich und ungestümm befunden werden, kann man durchaus nicht Vergnügungen oder Ergötzungen

der Seele nennen, sondern nur körperliche Wollüste, denen die Seele gleichsam zulächelt und an deren Genusse sie mit Theil nimmt. Aber die Freuden und Wonnegefühle, die diesen Namen wirklich verdienen, sind vom Gegentheil ganz rein und enthalten nichts, was Herzklopfen, Gewissensbisse und Reue verursachen könnte; vielmehr gewähren sie ein Gut, das der Seele eigen, in der That geistig, ächt und nicht anders woher entlehnt ist, ein Gut, das der Vernunft nicht zuwider, sondern ihr durchaus gemäß ist, da es aus demjenigen Theil der Seele entspringt, der sich mit Erforschung der Wahrheit und Erlernung der Wissenschaften, oder mit Ausübung großer und edler Handlungen beschäftiget. In der That, man würde nicht fertig werden, wenn man alle die großen und herrlichen Freuden, die uns aus diesen beyden Quellen zufließen, genau erzählen und beschreiben wollte. Es sey also genug, derselben nur mit wenigem zu gedenken.

Zuerst stellen sich die Geschichten dar, welche bey aller angenehmen Unterhaltung, die sie gewähren, die stete Begierde nach Wahrheit unbefriedigt lassen, so daß man des Vergnügens niemals überdrüßig wird; und dieses Vergnügens wegen sind auch die Lügen nicht ohne Annehmlichkeit, und die Fabeln und Erdichtungen haben immer für uns viel Anziehendes, wenn sie gleich keine Ueberzeugung bewirken können. Man über-

lege nur zum Beyspiel, welchen Eindruck Plato's Erzählung von der Insel Atlantis 32) und die letzten Gesänge der Iliade beym Lesen auf uns machen, wie wir da mit ungeduldiger Begierde, nicht anders, als wenn Tempel und Theater vor uns verschlossen würden, auf den Ausgang der Fabel warten. Aber die Erlernung der Wahrheit selbst ist für uns eine eben so liebenswürdige und erwünschte Sache, als das Leben und das Daseyn, weil dadurch unsere Kenntnisse vermehrt werden, 33) hingegen das Traurigste und Schrecklichste, was der Tod hat, ist Vergessenheit, Unwissenheit und Finsterniß. Aus dieser Ursache streiten beynahe alle Menschen gegen diejenigen, die den Todten die Empfindung absprechen, indem man annimmt, daß Leben, Daseyn und Freude nur allein in dem Vermögen zu denken und zu

32) Im Griechischen Ατλαντικος; so heißt Plato's Dialog Kritias, weil darin eine weitläuftige Beschreibung von der fabelhaften Insel Atlantis vorkömmt, die westlich von Afrika im atlantischen Ocean gelegen haben und durch Erdbeben untergegangen seyn soll.

33) Bey dieser Stelle bin ich der Reiskischen Erklärung gefolgt. Amyot, Xylander und Rüschele verstehen εἶναι oder γίνεσθαι darunter, so daß letzterer die Uebersetzung davon giebt: „Die Erkenntniß der Wahrheit ist eine so liebenswürdige „Sache, daß wir einzig durch sie zu leben, und für „sie das Daseyn empfangen zu haben scheinen."

empfinden bestehe. Selbst traurige und unangenehme Dinge werden mit einer Art von Vergnügen gehört, und ob wir gleich über das Gesagte oft erschrecken und weinen, so dringen wir doch darauf, es vollends zu erzählen, wie jener:

Phorb. Weh mir! ich fürchte, Fürst, zu reden, fürchte bang.

Oedipus. Und ich zu hören. Doch sprich dreust, ich hörte längst. 34)

Doch könnte man dieß eher für eine Ausschweifung in dem Vergnügen alles zu wissen, oder für einen gegen die Vernunft verstoßenden Drang der Neugierde ansehen.

Wenn nun aber eine Geschichte oder Erzählung gar nichts widriges und schädliches enthält, wenn sie große, edle Thaten mit einem kraftvollen und anmuthigen Vortrag verbindet — wie zum Beyspiel die Geschichte Herodots von den griechischen, und die des Xenophons von den persischen Begebenheiten, desgleichen die göttlichen Gesänge Homers, Eudorus Erdbeschreibung 35) Aristoteles Werk von Gründung und Verfassung der

34) Aus Sophokles Tragödie, König Oedipus V. 1169. 70 nach H. Manso's Uebersetzung.

35) Eudorus von Knidus, ein berühmter Mathematiker und Astronom, lebte um die 102te Olympiade. Eins seiner vorzüglichsten Werke war die περιοδος γης, oder Erdbeschreibung, das wenigstens aus acht Büchern bestanden hat, aber verlohren gegangen ist.

der Staaten 36), und Aristoxenus Lebensbeschreibungen 37) — so genießt man dabey ein großes und mannichfaltiges Vergnügen, das ganz rein ist und keine Reue hinterläßt. Wer würde wohl, wenn ihn auch noch so sehr hungerte oder dürstete, lieber das leckere Mahl der Phäaker 38) genießen, als Ulysses Erzählung von seiner Irrfahrt lesen wollen? Oder wem sollte es angenehmer seyn, mit dem schönsten Weibe zu Bette zu gehen, als über dem, was Xenophon von der Panthea, 39) Aristobulus von der Timoklea 40)

36) Von diesem bey den Alten sehr geschätzten Werke des Aristoteles, sind nur wenige Fragmente auf uns gekommen.

37) Aristoxenus war aus Tarent gebürtig, und ein Schüler des Aristoteles. Er soll an die 450 Schriften verfertiget haben, worunter die hier angeführten Lebensbeschreibungen großer Männer am berühmtesten waren. Wir haben von ihm nur noch ein Werk über die Musik.

38) Eine Anspielung auf die Stelle im 8ten Buche der Odyssee, V. 184. f.

39) Die Geschichte der Perserin Panthea, kömmt vor im 5ten, 6ten und 7ten Buche von Xenophons Kyropädie.

40) Aristobulus, aus Kassandrea, begleitete Alexandern auf seinem Zuge durch Asien, und schrieb noch im hohen Alter eine Geschichte desselben, die für sehr glaubwürdig gehalten worden. — Die hier erwähnte Timoklea ist vermuthlich eben dieselbe, von welcher im 3ten Bande S. 58. eine rühmliche Handlung erzählet worden.

und Theopompus von der Thisbe 41) erzählen, eine Nacht zu durchwachen? Das sind Freuden und Vergnügungen der Seele.

Aber nicht weniger verbannen die Epikureer auch jene, die uns die Mathematik gewährt. Gleichwohl verschafft uns die Geschichte nur ein leichtes und einfaches Vergnügen, in Vergleichung mit der Geometrie, Astronomie und Harmonik, die eine Menge der stärksten und wirksamsten Reizungen haben, und uns durch die Figuren, wie durch Zaubermittel, an sich zu locken wissen. Wer an diesen Geschmack gefunden hat, und mit ihnen genau bekannt geworden ist, geht herum und singt mit Sophokles:

Begeistert fühl ich ganz die holde Macht der Musen,
Und was mein Herz entzückt, ist Leyer und Gesang. 42)

Aber

41) Pausanias gedenkt B. 9. K. 32. einer Nymphe Thisbe, von der eine Stadt in Böotien ihren Namen erhalten hat. Ob diese hier gemeynt ist, läßt sich nicht sagen. Der Geschichtschreiber Theopompus, aus Chius, ist schon öfters angeführet worden.

42) Die Verse des Sophokles sind durchaus verdorben und unverständlich. Ich habe daher die Uebersetzung des H. Rüscheler beybehalten, die wenigstens zum Zusammenhang paßt. Uebrigens vermuthet Reiske aus dem Folgenden, daß sie aus der verlohrnen Tragödie Thämyras entlehnt sind.

Aber nicht Thamyras allein war von den Musen begeistert, sondern wahrlich auch Eudoxus, Aristarchus und Archimedes. Wenn die Liebhaber der Mahlerey von der Schönheit ihrer Werke so sehr eingenommen und bezaubert werden, daß Nikias, als er die Todtenbeschwörung 43) mahlte, seine Bedienten oftmals fragte, ob er schon zu Mittag gegessen hätte, und da der König Ptolemäus ihm für das vollendete Gemählde sechzig Talente, 44) anbieten ließ, diese Summe nicht annahm und sein Werk gar nicht verkaufen wollte — wie mannichfaltig, wie erhaben muß nun erst das Vergnügen seyn, welches die Geometrie und Astronomie dem Euklides verschaffte, als er die

43) Er war ein Athener, und lebte nach Alexanders Zeiten unter Ptolemäus Soter. Der Gegenstand seines Gemähldes war aus dem 11ten Buche der Odyssee (Νεκυια) genommen, wie Ulysses in der Unterwelt die Todten, besonders den Tiresias wegen seiner künftigen Schicksale befragt. Auch Aelian sagt in der vermischten Geschichte, B. 3. K. 31. daß Nikias oft über der Arbeit das Essen vergessen habe.

44) Etwa 76875 Thaler nach unserm Gelde. Nach Plinius B. 35. K. 11. war es der König Attalus, der dieß Gemählde kaufen wollte. Dieser aber lebte 100 Jahre später. Nikias schenkte nachher das Gemählde seiner Vaterstadt Athen.

Dioptrik schrieb, dem Philippus, 45) da er seine Untersuchungen über die Figur des Mondes auffetzte, dem Archimedes, als er vermittelst des Winkels entdeckte, daß der Durchmesser der Sonne ein eben so großer Theil des größten Zirkels sey, als der Winkel von vier rechten, ja auch dem Apollonius und Aristarchus, 46) die ähnliche Erfindungen gemacht haben? Noch jetzt pflegt die Betrachtung und Untersuchung dieser Kenntnisse denen, die sich damit beschäftigen, ein ungemeines Vergnügen zu verschaffen, und erhabene Gesinnungen einzuflößen. Es wäre daher höchst unschicklich, die aus den Küchen und Bordellen kommenden Vergnügungen mit jenen zu vergleichen und dadurch die Musen und den Helikon zu beschimpfen.

Auf welchen nie ein Hirt sein Vieh zu treiben wagt,
Wohin kein Beil noch drang —

Dieß

45) Ein berühmter Astronom und Schüler des Plato aus der Stadt Medama oder Medma im untern Italien.

46) Aristarchus war ebenfalls ein großer Astronom aus Samus, dessen schon mehrmals gedacht worden, und der nicht mit dem Grammatiker Aristarchus verwechselt werden darf — Apollonius, von Pergä in Pamphylien, lebte unter Ptolemäus Euergetes, und hat sich durch mehrere mathematische Schriften, besonders die Conica bekannt gemacht.

Dieß sind in Wahrheit die reinen und unbefleckten Weiden der Bienen, aber jene gleichen dem Kitzel der Schweine und Böcke, da sie nur den Theil der Seele, der den niedrigsten Leidenschaften unterworfen ist, befriedigen.

Der Hang zur Wollust ist immer schlau und verwegen; aber demungeachtet hat noch keiner nach dem Genuß seiner Geliebten vor Freuden einen Stier geopfert, noch keiner gelobet, sogleich zu sterben, wenn er sich in den Leckerbissen einer königlichen Tafel recht satt gegessen. Eudoxus hingegen wollte sich gerne, wie Phaethon verbrennen lassen, wenn er sich nur der Sonne nähern und die Gestalt, Größe und Schönheit dieses Gestirns genauer betrachten könnte; und Pythagoras opferte einer geometrischen Figur wegen einen Stier, wie Apollodorus sagt: 47)

Als der samische Weise die Lösung des schwe-
ren Problems fand
Die den Göttern sein Dank mit Hekatomben
vergalt —

47) Beym Athenäus B. 10. K 418, und Diogenes Laert. B. 8. K. 1, 11. heißt der Verfasser dieses Epigramms Apollodorus der Rechenmeister. Beyde Schriftsteller führen auch nur dieß einzige Distichon an; es besteht aber aus drey Distichen und man findet es ganz in der von H. Hrn. Prof. Jacobs herausgegebenen Anthologie, Th. 4 S. 225.

es sey nun wegen der Entdeckung, daß die Hypotenuse ein Quadrat giebt, das den Quadraten der Linien, welche den rechten Winkel einschließen, gleich ist, oder wegen des Problems von der Fläche der Parabel 48)

Den Archimedes zogen seine Bedienten mit Gewalt von den geometrischen Figuren weg und salbten ihn. Aber auch dabey zeichnete er immer mit dem Striegel Figuren auf seinen Bauch, und da er im Bade aus dem Ueberlaufen des Wassers entdeckte, wie das Gewicht der Krone sich bestimmen ließe, 49) sprang er voller Entzückung und Begeisterung heraus und rief: Gefunden! Gefunden! und unter öfterer Wiederholung dieses Ausrufs gieng er fort. Noch nie aber haben wir einen Fresser: Geschmaußt! noch einen Wollüstling: Geküßt! vor Entzückung ausrufen hören, ungeachtet es der ausgelassenen Schwelger zu allen Zeiten tausend und aber tausend

gegeben

48) Man nennt dieses das Problem von der Quadratur der Parabel. Es ist nämlich der Satz, daß die Fläche der Parabel $\frac{2}{3}$ von dem Rechteck ihrer Coordinaten ist. H. Kästner giebt den Archimedes als Erfinder dieses Satzes an, von dem er einen besondern Traktat (de quadratura parabolae) geschrieben hat. Vergl. Barrows Ausgabe von Archimedes Werken (London, 1675.) S. 122.

49) Was es mit diesem Umstande für eine Bewandniß hat, findet man beym Vitruvius B. 9. K. 3. weitläuftig erzählt.

gegeben hat und noch giebt. Im Gegentheil verabscheuen wir solche Leute, die sich der genossenen Mahlzeiten mit zu vieler Freude erinnern, weil sie an geringfügigen und nichtswürdigen Vergnügungen ein gar zu großes Behagen finden; indeß nehmen wir an der Begeisterung des Eudoxus, des Archimedes, des Hiparchus Theil und glauben dem Plato, welcher von den mathematischen Wissenschaften sagt, daß, wenn sie auch aus Dummheit und Unerfahrenheit vernachläßiget werden, sie sich doch vermöge ihrer Reize mit Macht emporheben.

Alle diese herrlichen und mannigfaltigen Vergnügungen nun leiten die Epikureer, wie frische Quellen, sorgfältig von sich weg, und gebieten jedem, der zu ihrer Schule kömmt, ja nicht davon zu kosten, sondern sich so geschwind als möglich von ihnen zu entfernen 50). Ja den Pythokles 51) bitten und beschwören alle Männer und Weiber um des Epikurs willen, daß er auf die sogenannten

50) Nach den Worten: mit aufgehocktem Kahne zu entfliehen, welches vermuthlich eine sprüchwörtliche Redensart gewesen ist. Reiske will ανατια in ιστια verwandeln, aber dieß wird sich nicht zu επαχθαμενους schicken.

51) Pythokles war ein Schüler Epikurs, an den dieser einen von Diogenes Laert. aufbewahrten Brief geschrieben hat. Vom Apelles ist nichts bekannt; auch ist das hier Angeführte aus Mangel weiterer Nachrichten dunkel.

ten freyen Wissenschaften ja keinen Fleiß wenden soll; dagegen machen sie von einem gewissen Apelles viel Rühmens und Lobens, weil er, wie sie schreiben, die mathematischen Wissenschaften von jeher zurückgesetzt und sich nie damit verunreiniget hat. In Ansehung der Geschichte will ich, um ihrer übrigen Unwissenheit in den Wissenschaften nicht zu gedenken, bloß das anführen, was **Metrodorus** in der Abhandlung von den Dichtern sagt: „Wenn du daher gestehen mußt, „du wissest nicht, auf welcher Seite Hektor gestritten, welches die ersten oder die mittelsten „Verse in Homers Gedichten sind, so brauchst „du deshalb nicht zu erröthen."

Daß die Wollüste des Körpers, gleich den Etesien, 52) mit der Blüthe der Jahre allmählig abnehmen und endlich ganz aufhören, ist dem Epikur nicht unbekannt gewesen. Er wirft also die Frage auf, ob ein Weiser, der nun alt und zum Genuß der Liebe unfähig geworden, sich noch durch Anfühlung und Betastung schöner Personen Vergnügen machen soll? Aber ganz anders dachte hierinn Sophokles, welcher erklärte, er sey froh, daß er der Wollust, wie einem grausamen und wütenden Herrn entronnen wäre. Leute, die

dem

52) Etesien, (Hundstagwinde) nannten die Griechen die in den Ländern am mittelländischen Meere in den Monaten Julius und August regelmäßig von Norden her wehenden Winde.

dem Genuß ergeben sind, sollten vielmehr, wenn sie sehen, daß das Alter viele Quellen der Freude austrocknet, und daß, wie Euripides sagt, Venus den Greisen nicht hold ist, jene geistigen Vergnügungen sammeln, sie gleichsam, als Lebensmittel, die nie verfaulen oder verderben, auf die bevorstehende Belagerung aufheben, und dann nur dieß die Venusfeste ihres Lebens und deren Nachtage seyn lassen, daß sie sich mit Historien, mit Gedichten oder mit Problemen aus der Musik und Geometrie belustigen. Wahrlich, es würde ihnen nicht einfallen, an jene, ich möchte wohl sagen, blinden und zahnlosen Betastungen, an die ohnmächtigen Aufwallungen der Wollust zu denken, wenn sie auch weiter nichts gelernt hätten, als über den Homer und Euripides zu schreiben, wie Aristoteles, Herakleides und Dikäarchus gethan haben. Allein um solche Hülfsmittel bekümmern sie sich gar nicht; jede andere Beschäftigung ist ihnen freudenleer und trocken — so nennen sie selbst auch die Tugend — und da sie sich doch schlechterdings vergnügen wollen, der Körper aber ihnen seine Dienste versagt, so beginnen sie dann, nach ihrem eigenen Geständnisse solche schändliche, das Alter entehrende Dinge. Sie erinnern sich der vormals genossenen Wollüste, und in Ermangelung der frischen brauchen sie jene alten, gleichsam eingepöckelten und erstorbenen Vergnügungen, um der Natur zuwider andere eben so todte in dem

Fleische,

Fleische, wie in kalter Asche, anzufachen, weil sie in der Seele kein eigenes Vergnügen, keine würdige Freude vorräthig haben.

Von den übrigen Wissenschaften habe ich vorhin, wie es mir eben beyfiel, geredet; was nun aber besonders die Musik betrifft, die uns so viel Vergnügen und Wonne bringt, so kann man unmöglich unbemerkt lassen, daß die Epikureer sie verschmähen und fliehen, so ungereimt ist das, was Epikur darüber sagt. In seinen Fragen nämlich macht er den Weisen zu einem Liebhaber der Schauspiele, der an Concerten und theatralischen Vorstellungen so gut als irgend Jemand Vergnügen finde; aber den musikalischen Problemen und den philologischen Fragen der Kunstrichter will er nicht einmal beym Becher einen Platz einräumen, sondern räth den Königen, die die Gelehrsamkeit lieben, bey der Tafel lieber Erzählungen von Soldatenstreichen und unanständige Schwänke als Unterredungen über Gegenstände der Musik und Dichtkunst zu dulden. Dieß wagt er zu sagen in seinem Buche über die königliche Regierung, gleich als wenn er es für einen Sardanapalus oder für einen Naratus, 53) Satrapen von Babylon, geschrieben hätte. Denn ein Hiero, ein Attalus, ein Archelaus würden sich wahrlich nicht bereden lassen, Männer wie

Euri-

53) Von diesem Naratus ist weiter nichts bekannt.

Euripides, Simonides, Melanippides, Krates und Diodotus 54), von ihrer Tafel wegzusagen, und an ihrer Stelle Possenreiser und Lustigmacher, wie Kardax, Agrias, Kallias, Thrasonides und Thrasyleon, die weiter nichts als aus vollem Halse zu lachen, und in die Hände zu klatschen wissen, neben sich setzen zu lassen. Hätte Ptolemäus der erste, der das Museum stiftete, 55) diese trefflichen, einem Könige so anständigen Lehren vernommen, würde er da nicht zu den Samiern 56) gesagt haben: O Muse, welch ein Neid ist das? Denn es ziemt keinem Athener,

54) Hiero, König von Syrakus, hatte den Dichter Simonides an seinem Hofe, Archelaus, König von Makedonien, den Euripides und Melanippides, einen lyrischen Dichter; Attalus, König von Pergamus, den Krates Mallotes, einen Grammatiker und Stoiker. Diodotus kömmt weiter nicht vor.

55) Das Museum war eine Gesellschaft gelehrter Männer, die Ptolemäus, der erste, oder Soter, aus allen Ländern zusammenberief, zu deren Gebrauch er auch die berühmte Bibliothek anlegte. Einige schreiben dieß dem zweyten Ptolemäus Philadelphus, zu; aber dieser hat nur die Stiftung seines Vaters erweitert, und auf die Vergrösserung der Bibliothek allen Fleiß gewendet.

56) Wie die Samier hieher kommen, und auf welchen Umstand Plutarch anspielt, ist nicht bekannt. Amyot aber muß für Σαμιοις gelesen haben, Μουσαις, da er übersetzt: n'eust-il pas dit aux Muses?

ner, 57) die Musen auf eine solche Art zu bekriegen und anzufeinden. „Was Jeus nicht liebt, „bebt zurück vor dem hallenden Liede der Musen.“ 58)

Was sagst du, Epikur? Du gehst gleich früh auf das Theater, um da die Zithersänger und Flötenspieler zu hören; aber wenn bey einer Gasterey Theophrastus über die Akkorde, Aristoxenus über die Veränderungen der Töne, und Aristophanes 59) über den Homer spricht, willst du aus Verdruß und Widerwillen die Hände vor die Ohren halten? Betrug da sich nicht der skythische König Ateas weit artiger, welcher, als der zum Gefangenen gemachte Flötenspieler Ismenias, bey Tafel spielte, mit einem Schwur betheuerte, er höre doch sein Pferd lieber wiehern? 60) Sie wollen nicht zugeben, daß sie mit allem, was schön ist, einen unversöhnlichen Krieg führen; aber wo ist das Erhabene, das Reine, das sie schätzen und lieben, wenn nicht Wollust damit verbunden ist? Wäre es in Absicht des vergnügten Lebens nicht weit zuträglicher, gegen Salben

und

57) Dieß geht darauf, daß Epikur ein gebohrner Athener war.

58) Aus Pindarus erster pythischer Hymne, V. 25. f.

59) Ein Grammatiker aus Byzanz, der sich sehr mit der Kritik über den Homer beschäftiget hat. Er darf nicht mit dem Komödiendichter verwechselt werden.

60) S. oben B. 2. S. 176.

und Räucherwerk einen Widerwillen zu haben, als die Unterredung der Kunstrichter und Tonkünstler mit Abscheu zu fliehen? Denn welche Flöte, welche zum Gesang gestimmte Zither, welches Chor, das

Aus offnem Munde weiser Männer
Lautschallenden Gesang verbreitet —

hat je dem Epikur oder Metrodor so viel Vergnügen gemacht, als die Gespräche und Belehrungen über die Chöre, und die Auflösung vorgelegter Fragen über Flötenspiel, Takt und Harmonie dem Aristoteles, Theophrastus, Hieronymus, und Dikäarchus 61) gewährten? Dahin gehören zum Beyspiel die Fragen: Warum unter sonst gleichen Flöten die engere einen tiefern Ton giebt? Warum die Schalmeye (Syrinx), wenn man sie in die Höhe hält, durch alle Töne heller, wenn man sie aber niedersenkt, wieder tiefer tönt? Warum die Flöte, in Verbindung mit einer andern, einen tiefern, allein aber einen hellern Klang hat? Woher es kömmt, daß, wenn man auf den Theatern das Orchester mit Spreu oder Sand bestreut, das Volk blind wird? 62) In wie

61) Hieronymus war ein berühmter Peripatetiker aus Rhodus, und der schon mehrmals angeführte Dikäarchus, ein Schüler des Aristoteles, aus Messene, der mehrere Werke über die Musik geschrieben hat, die aber verlohren gegangen sind.

62) Dieß sagt der gewöhnliche griechische Text. Da aber dieß ungereimt scheint, so verändert Reiske

wiefern der Baumeister dem Alexander, der in Pella das Proskenium 63) ganz von Kupfer wollte machen lassen, solches aus dem Grunde widerrieth, daß er die Stimme der Schauspieler dadurch verderben würde? Warum die chromatische Gattung der Musik uns aufheitert, die harmonische aber uns ernsthaft und nachdenkend macht?

Ueberdieß können, wie mich dünkt, die Sitten der Dichter, ihre Erfindungen, die Verschiedenheiten der Charaktere, die Auflösungen verfänglicher Fragen, die das Schickliche und Zierliche mit dem Angemeßnen und Wahrscheinlichen verbinden, uns sogar, um mit Xenophon zu reden, der Liebe vergessen machen; so groß ist das Vergnügen, welches sie enthalten. Aber an diesem

das Wort λαος in ηχος, und dann kömmt der Sinn heraus: „der Schall dumpf wird.“ Etwas ähnliches muß Ampot dabey gedacht haben, da er übersetzt: le peuple en est tout assourdi — Orchester war auf den griechischen Theatern der Platz, wo der Chor tanzte und sang.

63) Προσκηνιον, war ein großer Raum vor der eigentlichen Scene, mehrentheils zehn Fuß höher als die Ορχηστρα, wo die Schauspieler ihre Rollen spielten. Hier waren auch die zu jedem Stück erforderlichen Dekorationen angebracht. — Pella war zu Philipps und Alexanders Zeiten die Haupt- und Residenzstadt des makedonischen Reiches.

sem nehmen die Epikureer keinen Theil; sie selbst sagen es frey und wollen gar nichts davon wissen. Da sie aber die Denkkraft durch die fleischlichen Begierden, wie durch Bleygewichte, ganz aus der Seele in den Körper hinabziehen, so sind sie auch von Pferdeknechten und Hirten nicht sehr verschieden, welche ihrem Vieh Heu, Stroh und Gras vorwerfen, weil dasselbe mit dergleichen Dingen gefüttert werden muß. Denn wollen sie nicht so die Seele, wie ein Schwein, mit den Wollüsten des Körpers mästen, da sie sie nur das was dem Fleische angenehm ist, hoffen, empfinden und sich daran erinnern, aber keine eigene Freude und Vergnügung aus sich selbst nehmen oder aufsuchen lassen? Was kann nun wohl unvernünftiger seyn, als eine solche Meynung? Der Mensch ist seiner Natur nach aus zwey Theilen, dem Körper und der Seele zusammengesetzt, und unter diesen beyden hat noch dazu die Seele die vorzüglichere Stelle; gleichwohl soll der Körper sein eigenes, ihm natürliches und angemessenes Gut haben, die Seele aber keins; sie soll müßig da sitzen, den Körper angaffen, zu seinen Empfindungen lächeln und mit ihm Freude und Vergnügen theilen, für sich selbst aber vom Anfange her unbeweglich und unempfindlich seyn, auch nichts erfreuliches haben, das ihrer Wahl oder Begierde werth wäre? Daher sollten sie entweder ihre wahre Meynung gerade heraussa-

gen, und den Menschen für einen bloßen Fleischklumpen erklären, — wie einige thun, die alle geistige Substanz läugnen — oder wenn sie in uns zwey verschiedene Naturen annehmen, so sollten sie auch jeder ein ihr eigenes Gut und Uebel, was ihr angemessen und fremd ist, lassen, so wie auch jeder der Sinn für einen besondern sinnlichen Gegenstand geschaffen ist, wenn sie gleich das Vermögen zu empfinden mit einander gemein haben. Nun ist aber der Verstand das eigene Organ der Seele; und daß bey diesem gar nichts eigenes Statt finden soll, kein Anschauen, keine Bewegung, keine verwandte Empfindung, über deren Besitz sie sich freuen könnte, das ist doch wahrlich die allerungereimteste Behauptung, es wäre denn, daß man diesen Leuten so etwas unter der Hand fälschlich aufbürden will.

Ich nahm daher das Wort: Nach unserm Urtheil, sagte ich, ist das gar nicht der Fall, und du bist hiermit von allem Unrecht losgesprochen. Fahr also nur getrost in deiner Rede fort.

Wie? versetzte Theon, soll mich denn Aristodemus, da du ganz ermüdet bist, nicht ablösen?

Aristodemus antwortete: Ja sehr gern, wenn du so müde geworden, wie dieser (Plutarch). Da du aber noch bey Kräften bist, mein Bester, so schone deiner nicht, und laß dir nicht nachsagen, daß du aus Weichlichkeit die Arbeit scheuest.

Was

Was noch zu sagen übrig ist, fuhr Theon fort, hat gar keine Schwierigkeiten. Wir haben nämlich noch die vielen und mannichfaltigen Vergnügungen, die ein thätiges Leben gewährt, durchzugehen. Die Epikureer sagen auch selbst, Gutes thun sey angenehmer als Gutes empfangen. Man kann freylich durch Worte Gutes thun, aber vorzüglich und am meisten geschieht es doch durch Handlungen, wie schon der Ausdruck Wohlthat lehrt, und sie selbst auch bezeugen.

Wir hörten vorhin diesen 64) erzählen, was für Ausrufungen Epikur gebraucht, welche Briefe er an seine Freunde geschrieben hat, um den **Metrodorus** zu rühmen und zu preisen, weil er mit beherztem Muthe aus Athen in den Piräeus dem Syrer **Mithrus** zu Hülfe geeilet war, wiewohl er in diesem Falle nicht einmal etwas ausgerichtet hatte. Wie groß, wie erhaben muß nun erst das Vergnügen gewesen seyn, welches **Plato** empfand, als Dion, der aus seiner Schule gekommen war, den Dionysius stürzte, und Sicilien befreyte! Wie sehr muß Aristoteles sich gefreuet haben, als er seine im Schutte liegende Vaterstadt wieder aufbaute und die zerstreuten Bürger zurückbrachte! wie sehr Theophrastus

64) Nämlich Plutarch in der seinen Freunden vorgelesenen Abhandlung gegen Kolotes, welche gleich nach dieser folgt. Die Stelle, worauf es hier ankömmt, ist nicht weit vom Ende jener Abhandlung.

und Pheidias, die die Tyrannen ihrer Vaterstadt vertrieben! Wie vielen Personen leisteten diese für sich selbst Hülfe und Unterstützung, indem sie nicht blos etwas Weizen oder einen Scheffel Mehl, wie Epikurus zuweilen gethan hat, zuschickten, sondern indem sie es bewirkten, daß Verbannte in ihre Heimath zurückkehrten, daß Gefangene ihrer Banden entlediget, daß Weiber, Kinder ihren Männern und Vätern wiedergegeben wurden! Dieß alles ist euch schon bekannt, und es wäre unnöthig, mehr davon zu sagen. Aber unmöglich ist es mir, jene Albernheit des Menschen mit Stillschweigen zu übergehen, da er Themistokles und Miltiades Thaten ganz heruntersetzt und mit Füßen tritt, und doch von sich selbst in einem so hochtrabenden Tone an seine Freunde schreibt: „Die Abführung des Getreides habt „ihr uns bestens besorgt und dadurch von eurer „Zuneigung gegen mich Beweise gegeben, die bis „an den Himmel reichen.“ Nähme man aus dem Briefe des Philosophen die Erwähnung des Bischen Getreide weg, so würde man sicher auf den Gedanken fallen, der Brief müsse eine Danksagung für die Befreyung des atheniſchen Volks oder wohl gar für die Rettung ganz Griechenlands enthalten.

Daß nun auch die Natur zu den Wollüsten des Körpers einen ungeheuren Aufwand erfordert, daß das höchste Vergnügen nicht in Wasserbrey

und

und Linsen besteht, sondern die Begierden der Schwelger köstliche Gerichte, thasischen Wein, wohlriechende Salben, allerhand Confect, und die mit dem Safte der gelbbefiederten Biene *) reichlich angemachten Kuchen erheischen, überdieß auch wohl schöne, reizende Mädchen, wie Leontium, Boidium, Hedeia, Nikedion und andere, die in der Nähe von Epikurs Garten wohnten, das will ich für jetzt ganz übergehen. Soviel aber ist ausgemacht, daß die Freuden der Seele nur auf der Größe der Thaten, auf der Schönheit ruhmwürdiger Handlungen beruhen, wenn sie nicht vergeblich, unedel und kindisch, sondern im Gegentheil wichtig, dauerhaft und erhaben seyn sollen. Wenn indeß Epikur aus Ziererey den Schmerzen und Ungemächlichkeiten 65) Trotz bietet, ungefähr

*) Eine Anspielung auf eine Stelle in Euripides wütenden Herkules, V. 487.

65) In den Wörtern περι του scheint Επικουρου oder περισσως, vielleicht auch beydes zu stecken. Das letztere habe ich beym Uebersetzen angenommen, so wie die Reiskische Verbesserung κακοπαθειας für ευπαθειας. H. Rüscheler folgt der gemeinen Lesart und giebt die Stelle so: „Wenn man sich gleich den „Schiffsknechten, die die Feste der Venus feyern, einer ausgelassenen Fröhlichkeit überläßt —" welches aber weder in den Worten προς ευπαθειας επαιρεσθαι liegt, noch sich zum Zusammenhange schickt.

Die

so wie Matrosen, die das Venusfest feyern; wenn er sich viel darauf einbildet, daß er bey der Wassersucht, woran er krank lag, seine Freunde öfters bewirthete, und sich nicht scheute, dem schon im Körper befindlichen Wasser noch mehr Feuchtigkeiten zuzuführen, und daß er bey der Erinnerung an Neokles letzte Reden mit einer ganz eigenen Art von Wonne in Thränen zerfloß, so wird das wohl kein Mensch von gesundem Verstande Freuden oder Vergnügungen nennen; vielmehr, wenn je die Seele in ein lautes Lachen ausbrechen könnte, 66) so müßte es gewiß über diese erzwungene Freuden und dieses weinerliche Lachen geschehen. Gesetzt aber, es wollte jemand dieß Freuden und Vergnügungen nennen, so halte man doch einmal das Uebergewicht folgender Freuden dagegen:

Sparta's glänzender Ruhm verlosch durch unsere Klugheit — 67)

Und:

Die Vergleichung mit den Matrosen verstehe ich so, daß Schiffsleute gemeynt sind, die auf offener See das Venusfest feyern, wo sie keine Mädchen haben, mit denen sie es feyern könnten, und also gezwungener Weise enthaltsam seyn müssen.

66) Nach den Worten: wenn die Seele eines sardinischen Lachens fähig wäre — ein Sprüchwort, dessen Ursprung verschiedentlich angegeben wird. S. Erasmus Adagia. S. 574.

67) Dieser Vers betrifft den thebanischen Feldherrn Epaminondas und stand nebst drey anderen auf einer Bildsäule desselben in Theben. S. Pausanias B. 9. K. 15. wo auch die übrigen Verse stehen.

Und:

Welch ein herrlicher Stern ist, Fremdling,
dieser dem Lande! — 68)

Desgleichen:

Soll ich als sterblichen Menschen, oder als
Gott dich begrüßen? — 69)

Wenn ich mir die herrlichen Thaten des Thrasybulus und Pelopidas vor Augen stelle, wenn ich mir den Aristeides bey Platää oder den Miltiades bey Marathon denke, dann sehe ich mich, um mit Herodot 70) zu reden, nothgedrungen, die Erklärung zu thun, daß ein thätiges Leben weit mehr Vergnügen als Ehre und Ruhm verschafft. Dieß bezeugt mir auch Epaminondas, welcher gesagt haben soll, nichts habe ihm größere Freude gemacht, als daß seine Aeltern so lange gelebt hätten, um das unter seiner Anführung bey Leuktra errichtete Siegeszeichen zu sehen. Aber nun laßt uns einmal mit Epaminon-

68) Dieß ist der Anfang einer Inschrift auf den römischen Feldherrn Claudius Marcellus, die auf einer Statue desselben in dem Minerventempel bey Lindus in der Insel Rhodus stand. Die übrigen drey Verse sind in Plutarchs Leben des Marcellus K. 30. zu finden.

69) Ein Vers aus dem Orakel, welches dem spartanischen Gesetzgeber Lykurg in Delphi ertheilt wurde. Das ganze Orakel findet man beym Herodot. B. 1. K. 65.

70) Im 7ten Buche. K. 139.

das Mutter die des Epikurus vergleichen, die es zu ihrer großen Freude erlebte, daß ihr Sohn sich in sein Gärtchen verkroch und mit einer Buhlerinn aus Kyzikus gemeinschaftlich mit Polyänus Kinder zeugte. Daß die Mutter und Schwester des Metrodorus über dessen Heyrath eine ungemeine Freude gehabt haben, sieht man aus den Antwortschreiben an den Bruder, die noch in seinen Büchern stehen.

Bey dem allen nun versichern diese Leute mit großem Geschrey, daß sie vergnügt gelebt haben, daß sie in Wonne schweben, und sich wegen ihrer Lage glücklich preisen. Wenn die Sklaven an den Saturnalien schmaußen, oder bey der Feyer des Bacchusfestes auf dem Lande herumziehen, ist das Jauchzen und Lärmen derselben kaum auszuhalten, indem sie in ihrer plumpen Freude ungefähr so reden und handeln:

Du sitzest da? Komm, Freund, und laß uns
munter zechen!
Zu essen giebts genug — du Thor, versag
dir nichts!
Gleich jauchzten alle laut, und füllten ihre
Becher.
Der eine schmückte sich mit einem Kranz und
plerrte

Zum

Zum schönen Lorbeerzweig im rauhsten Ton
ein Lied
Apoll zu Ehren her — 71)

Wie? stimmt nicht damit völlig überein, was Metrodorus an seinen Bruder schreibt? „Es „liegt nichts daran, die Griechen zu retten, oder „der Weisheit wegen von ihnen Kränze zu erhal„ten; nein, Timokrates, unsere Sache ist, zu „essen und Wein zu trinken, auf eine dem Bauche „angenehme und unschädliche Art.“ Deßgleichen was er an einem andern Orte in eben diesen Briefen sagt: „O welche Freude empfand ich, als „ich von Epikur dem Bauche recht gütlich thun „lernte. Denn, Timokrates, du Naturforscher, „das höchste Gut besteht im Bauche.“

Solchergestalt nun messen diese Leute die ganze Größe ihrer Freude nur nach dem Bauche, als

71) Die letzten Worte dieser aus einem Komiker entlehnten Stelle sind so corrupt, daß ich keinen schicklichen Sinn herausfinden kann. Amyot übersetzt sie also:

L'autre poussant la porte prend deduit
A tenir hors sa compagne de lict.

H. Nüscheler nach ihm:

— — — Und dieser schlägt
Die Thür gewaltig zu, und schließt sein Weib
Sein liebes Weib, das an ihr pochte, aus.

Nach Reiskens Verbesserung wäre der Sinn etwa der: Ein anderer rennt an seine arme Beyschläferin so heftig, daß es einen lauten Schall giebt.

als dem Mittelpunkt und Umfang ihrer Glückseligkeit. Aber an jener glänzenden und königlichen Freude, die die erhabensten Gesinnungen einflößt, und Licht und Heiterkeit über alles verbreitet, können sie nie Theil nehmen, da sie sich ein ganz einsiedlerisches Leben, das mit Staatsgeschäften, ja selbst mit den Pflichten der Menschheit nichts zu thun hat, und von jener Begeisterung für Ruhm und Ehre weit entfernt ist, gewählt haben. Die menschliche Seele ist doch wahrlich nicht ein so kleines verächtliches und unedles Ding, daß sie ihre Begierden, wie der Polyp seine Arme nur nach dem Eßbaren ausstrecken sollte; die schnellste Sättigung pflegt dieselben in einem Augenblicke abzuschneiden. Wenn hingegen die höhern Triebe nach dem Schönen und der daraus entspringenden Ehre und Wonne zu ihrer vollen Stärke gelangt sind, dann lassen sie sich nicht mehr in dem kurzen Raum des Lebens beschränken; nein, Ehrbegierde und Menschenliebe umfassen die ganze Ewigkeit, und streben durch Thaten und Verdienste empor, die eine unaussprechliche Freude gewähren, eine Freude, der die Edlen selbst nicht einmal, wenn sie wollen, entgehen können, die ihnen überall aufstößt und nachfolgt, wenn sie so viele durch Wohlthaten beglücken.

Und durchgeht er die Stadt, wie ein Gott rings wird er betrachtet — 72)

Auch

72) Aus dem 8ten Buche der Odyssee V. 173.

Auch ein Blinder sieht ein, daß ein Mann, der andern solche Gesinnungen beyzubringen weiß, daß sie bey seinem Anblick vor Freuden in die Höhe hüpfen, und nichts mehr wünschen, als ihn bey der Hand zu fassen und zu begrüßen, in sich selbst schon einen reichen Schatz von Freude und Wonne haben muß. Daher werden sie nie müde, Andern Gutes zu erweisen, sie lassen niemals den Muth sinken, und man hört oft von ihnen Reden wie folgende:

Dein Vater zeugte dich zum Nutzen vieler Menschen —

Oder:

Wir hören nimmer auf den Menschen wohl zu thun —

Doch was braucht man hier eben von vollkommnen guten Menschen zu reden? Wenn einem mittelmäßig bösen Menschen, der eben im Begriff ist zu sterben, ein Gott oder ein König, von dem sein Leben abhängt, nur eine einzige Stunde noch vergönnte, daß er sie entweder zur Ausführung einer rühmlichen That, oder zum Genuß eines Vergnügens anwenden und dann gleich sterben sollte — wer würde wohl in dieser Zeit lieber bey einer Lais schlafen oder ariusischen Wein 73) trinken, als einen Archias tödten, und

73) Dieser Wein hatte seinen Namen von Ariusia, einer gewissen Gegend in der Insel Chius, wo er gezogen wurde. Strabo B. 14. (S. 1747. der Penzel. Ueber-

und dadurch Theben 74) in Freyheit setzen wollen? Ich wenigstens glaube, Niemand. Denn ich sehe, daß sogar einige unter den Fechtern, die nicht ganz roh und viehisch, sondern gebohrne Griechen sind, wenn sie auf den Kampfplatz treten wollen, und ihnen da noch eine Menge köstlicher Speisen aufgetragen werden, während dieser Zeit lieber ihre Weiber einigen Freunden zur Vorsorge empfehlen oder ihren Sklaven die Freyheit schenken, als ihrem Bauche gütlich thun.

Gesetzt aber, der Genuß der körperlichen Wollüste wäre wirklich etwas Großes, so haben doch wohl Männer, die ein thätiges Leben führen, so gut daran Theil als jene.

Sie essen Brod und trinken funkelnden Weines — 75)

sie schmaußen mit ihren Freunden, und zwar, meines Erachtens, mit größerem Vergnügen, wenn sie, wie Alexander oder Agesilaus, oder auch wie

Uebersetz.) und Athenäus B. 1. S. 32. erklären ihn für den besten unter allen griechischen Weinen. Bey den Römern hieß er Arvisium. S. Plinius B. 14. K. 9. Virgil. fol. 7, 71.

74) Nach dem Text eigentlich, Athen. Da aber in Athen kein Tyrann Archias gewesen ist, wohl aber in Theben, kurz vor der Schlacht bey Leuktra, so habe ich ohne Bedenken für Athen Theben gesetzt. Vom Archias s. die Abhandlung über den Genius des Sokrates. B. 5. S. 115. ff.

75) Im 5ten B. der Iliade, V. 341.

wie Phokion und Epaminondas, von Schlachten und andern wichtigen Geschäften zurückkommen, als jene, die sich am Feuer salben und in Sänften sich gemächlich schütteln lassen. Solche Vergnügungen verachten sie gänzlich. da sie schon jener edlern genießen. Ich brauche mich da nicht auf den Epaminondas zu berufen, der an einem Gastmahl, welches in seinen Augen das Vermögen des Gebers überstieg, nicht Theil nehmen wollte, und zu seinem Freunde sagte: Ich dachte, du wolltest opfern, aber nicht schwelgen. Selbst Alexander schickte die Köche der Ada 76) zurück, mit dem Bedeuten, er habe selbst weit bessere Köche, zum Mittagsessen den nächtlichen Marsch, und zum Abendessen das dürftige Mittagsmahl. Ja es fehlte nicht viel, daß er den Philoxenus 77) seiner Statthalterschaft entsetzte, da dieser wegen einigen schönen Knaben an ihn schrieb, ob er sie kaufen wollte. Und wer hatte gleichwohl mehr Recht und Gewalt, dergleichen zu thun? Aber wie, nach Hippokrates Behauptung, unter zwey Schmerzen der kleinere von dem größern verdunkelt wird, so pflegen die aus der Thätigkeit und Ehrbegierde entspringenden Vergnügungen durch die

76) Sie war Königin in Karien und glaubte sich durch diese Aufmerksamkeit bey Alexandern beliebt zu machen. S. oben im 2ten Bande, S. 196.

77) Philoxenus war Statthalter in Kilikien. S. das Leben Alexanders. K. 22.

die große, alles überwiegende Freude der Seele jene körperlichen ganz zu vertilgen und auszulöschen.

Wenn man denn nun auch den Epikureern zugäbe, daß die Erinnerung an den vorigen Genuß sehr viel zu einem vergnügten Leben beytrage, so wird doch Epikur uns nimmermehr weiß machen, daß er bey den heftigsten Schmerzen, bey Krankheiten, die ihm den Tod drohten, durch die Erinnerung an vormals genossene Freuden und Wollüste erquickt worden sey. Wah lich eher könnte einer sein Bild in den Wogen des stürmischen Meeres erblicken, als unter den Quaalen und Schmerzen des zerrütteten Körpers jene lächelnde Erinnerung an genossene Freuden inne werden. Hingegen das Andenken an verrichtete Thaten kann einer nie, und wenn er auch wollte, aus seiner Seele verbannen. Wie wäre es möglich, daß Alexander Arbela, 78) Pelopidas den Leontiadas 79) oder Themistokles Salamin vergessen hätte?

78) Die Stadt in Assyrien, bey welcher Alexander dem Darius die dritte und entscheidendste Schlacht lieferte.

79) Leontiadas und Archias hatten sich unter Begünstigung der Lakedämonier einer unrechtmäßigen Herrschaft über Theben angemaßt. Pelopidas und seine Freunde räumten diese aus dem Wege und gaben ihrem Vaterlande die Freyheit wieder. S. die Abhandlung über den Genius des Sokrates Th. 5. S. 196. f.

hätte? Noch bis auf den heutigen Tag feyern die Athener den Sieg bey Marathon, die Thebaner die Schlacht bey Leuktra; ja wir selbst haben, wie ihr wisset, ein Fest zum Andenken von Daiphantus Siege bey Hyampolis, 80) wobey ganz Phokis mit Opfern und Ehrenbezeugungen angefüllt ist. Aber keiner ist unter uns, der über die Speisen und Getränke, die er genießt, so viel Vergnügen empfinde, als über die großen Verdienste jener Männer. Hieraus nun läßt sich leicht begreifen, wie groß erst die Wonne und Freude gewesen seyn muß, die die Urheber solcher Thaten in ihrem Leben empfunden haben, da das Andenken derselben auch nach fünfhundert und mehr Jahren noch mit so vielem Vergnügen begleitet ist.

Indeß gibt Epikur doch zu, daß auch aus dem Ruhme gewisse Vergnügungen und Freuden entspringen. Und wie konnte er auch anders, da er selbst eine so rasende und ausschweifende Begierde nach Ruhm äußerte, daß er nicht nur seine Lehrer verläugnete, mit Demokrates, 81) der

80) Von Daiphantus und dem bey Hyampolis über die Thessalier erfochtenen Siege, s. oben Th. 3. S. 6. und Pausanias B. 10. K. 1.

81) Dieser Mann, der vermuthlich ein Schüler Epikurs gewesen, ist weiter nicht bekannt. Amyot hat dafür Demetrius, andere wollen dafür Demokritus lesen.

der ihm seine Lehrsätze Wort für Wort entwendet hatte, über Sylben und Punkte zankte, und vor seinen Schülern öffentlich erklärte, außer ihm habe Niemand den Namen eines Weisen verdient; sondern auch in seinen Schriften erzählte, Kolotes habe ihm, da er die Naturlehre vortrug, fußfältig die Knie umfaßt; Neokles, sein Bruder, habe bewiesen, daß Epikur gleich von Kindheit an alle seine Vorfahren und Zeitgenossen an Weisheit übertreffe; seine Mutter sey so glücklich gewesen, in sich selbst so viele Atomen zu enthalten, deren Vereinigung einen solchen Weisen hervorbringen konnte? Sollte man nun nicht das, was einst Kallikratidas vom Konon sagte, 82) er treibe mit dem Meere Ehebruch, auf den Epikur anwenden, daß er insgeheim auf eine schändliche Weise um den Ruhm buhle, und ihn gleichsam nothzüchtige, weil er dessen mit aller seiner Liebe und Bewirkung nicht theilhaftig werden könne? Der menschliche Körper muß aus Hunger, wenn er keine Nahrung bekömmt, seiner Natur zuwider von sich selbst zehren; und ein ähnliches Uebel

82) S. Xenophons griechische Geschichte, B. 1. K. 6, 15. Kallikratidas war Befehlshaber der lakedämonischen und Konon der athenischen Flotte. Die Rede des Kallikratidas sollte bedeuten, Konon maße sich unrechtmäßiger Weise der Herrschaft zur See an, die nicht den Athenern, sondern den Lakedämoniern zukomme.

Uebel bringt die Ruhmsucht in der Seele des Menschen hervor, daß er, wenn sein Hunger nach Lob von andern nicht befriedigt wird, nun sich selbst loben muß. Gestehen nun aber Leute, die sich gegen Lob und Ruhm auf solche Weise verhalten, nicht selbst ein, daß sie sich großer und wichtiger Freuden berauben, indem sie aus Schwachheit oder aus Weichlichkeit die obrigkeitlichen Aemter, die Verwaltung der Staaten und die Freundschaft der Fürsten fliehen, woraus doch, wie Demokritus sagt, die größten Vortheile für das menschliche Leben entspringen? Wahrlich, wer das Zeugniß des Neokles und den Fußfall des Kolotes so hoch anschlägt, wird Niemanden überreden, daß er, wenn die Versammlung der Griechen in Olympia ihm lauten Beyfall bezeugte, nicht von Sinnen kommen, und in lautes Jubelgeschrey ausbrechen, oder vielmehr sich vor Freuden aufblähen würde, um mit Sophokles zu reden,

So wie die Wolle sich an dürren Disteln bläht.

Ist nun Ruhm und Ehre etwas angenehmes, so muß doch wohl Schimpf und Schande etwas trauriges seyn. Nichts in der Welt aber ist schimpflicher, als ohne Freunde und geschäftlos zu seyn, das Daseyn Gottes zu läugnen, nur der Wollust zu pflegen und darüber alles andere hintanzusetzen — Grundsätze, von denen Jedermann, nur sie selbst ausgenommen, glaubt, daß sie dieser Schule zugehören. Aber mit Un-

recht — könnte Jemand sagen. Ja hier kömmt bloß der Schein, nicht die Wahrheit selbst in Betrachtung. Wir wollen nicht die Bücher, die gegen sie geschrieben worden, nicht die schimpflichen Verordnungen, die ganze Staaten gegen sie gemacht haben anführen; aber so lange noch Orakel, Wahrsagerkunst, Vorsehung der Götter, Liebe und Zuneigung der Eltern gegen die Kinder, so lange Staatsverwaltung, Regierung und obrigkeitliche Aemter in Ruhe und Ansehen stehen — so lange müssen wir auch die, welche lehren, man soll sich nicht um die Rettung der Griechen bekümmern, sondern nur essen und trinken, wie es dem Bauche angenehm ist, und er keinen Schaden nimmt, für ehrlose und nichtswürdige Menschen halten, und in so fern sie für solche gehalten werden, müssen sie ein trauriges freudenleeres Leben führen, wenn anders Ehre und Ruhm in ihren Augen etwas angenehmes ist.

Nachdem Theon dieß gesagt hatte, beliebte es uns, den Spaziergang zu endigen. Wir setzten uns nach unserer Gewohnheit auf die Bänke und dachten über das Gesagte in der Stille nach. Aber bald unterbrach uns Zeurippus, indem er in Betrachtung dessen was vorgebracht worden, die Frage aufwarf: Wer hat nun Lust, das, was an jener Rede fehlt, noch hinzuzusetzen? Die Untersuchung ist keineswegs so, wie sich gehört, zu Ende gebracht, da Theon zuletzt noch

der

der Wahrsagerkunst und Vorsehung erwähnte, und dadurch zu neuen Fragen Anlaß gegeben hat. Denn die Epikureer behaupten, daß die Wegräumung dieser Dinge ihnen vorzüglich Freude, Beruhigung und frohe Zuversicht für dieses Leben gewähre; und daher ist es sehr nöthig, auch darüber noch etwas zu sagen.

Aristodemus nahm nun das Wort: In Absicht der Freude und des Vergnügens, sagte er, ist, wo ich nicht irre, schon bemerkt worden, daß der Grundsatz der Epikureer, wenn er auch seinen Endzweck glücklich erreicht, die Menschen höchstens nur von einer gewissen Furcht und vom Aberglauben befreyen, aber ihnen durchaus keinen Frohsinn, keine Freude von Seiten der Götter verschaffen könne; daß er vielmehr, durch die Verbannung aller Furcht und Freude, uns gegen die Götter in eben das Verhältniß setze, wie gegen die Hyrkanier oder Skythen, da man von ihnen weder Gutes noch Böses zu gewarten hat. Sollte aber zu dem Gesagten noch etwas hinzuzusetzen seyn, so kann ich das, dünkt mich, von ihnen selbst hernehmen.

Das erste ist, daß sie gegen diejenigen, die alle Betrübniß, alle Seufzer und Thränen über den Tod der Freunde verbannen wollen, streiten und behaupten, eine solche bis zum Unempfindlichen getriebene Harmlosigkeit habe immer ein anderes noch größeres Uebel zum Grunde, näm-

lich Grausamkeit, eitlen Stolz oder Tollheit. Daher sey es immer besser, gerührt zu werden, zu trauren, auch wohl die Augen naß zu machen, und in Thränen zu zerfließen, oder andere dergleichen Empfindungen zu äußern, die als Merkmale eines weichherzigen und liebreichen Mannes angesehen werden. Dieß sagt Epikur in vielen seiner Schriften, besonders aber in den Briefen über den Tod des Hegesianax, die er an dessen Vater Dositheus und an Pyrson, den Bruder des Verstorbenen, geschrieben hat. Denn zufälliger Weise habe ich die Briefe dieses Mannes erst neulich durchgelesen.

Ich für meine Person nun behaupte kühnlich, daß die Gotteslängnung, zu welcher diejenigen uns verleiten, die der Gottheit zugleich mit dem Zorn alle Güte und Huld 83) absprechen, kein geringeres Uebel sey als Grausamkeit und eitler Stolz. Denn es ist allemal ersprießlicher, daß sich in unsere Meynung von den Göttern eine aus Scheu und Furcht zusammengesetzte Empfindung mische, als daß wir, um diese zu vermeiden, uns alle Hoffnung und Freude, alles Vertrauen im Glücke und alle Zuflucht zu den Göttern im Unglücke abschneiden. Freylich muß man seine Vorstellung von den Göttern vom Aberglauben

83) Für χαραν muß hier wohl χασειν gelesen werden, weil jenes dem folgenden οργη nicht entgegengesetzt werden kann.

ben, wie die Augen von Feuchtigkeiten reinigen; aber wenn dieses sich nicht thun läßt, so darf man deßhalb auch nicht den Glauben, den die mehrsten Menschen von den Göttern haben, zugleich mit schwächen und ausrotten. Dieser Glaube ist keinesweges so schrecklich und fürchterlich, als diese Leute erdichten, indem sie die Vorsehung als einen Popanz für Kinder, 84) oder als eine tragische, die Uebelthäter peinigende Furie verlästern. Nur wenige Menschen fürchten Gott so, daß es für sie besser wäre, ihn nicht zu fürchten. Denn wer Gott als einen Regenten fürchtet, der den Guten gnädig, den Bösen aber feind ist, der wird schon durch eine einzige Furcht, die viele andere entbehrlich macht, vom Unrechtthun befreyet, das Laster muß bey ihm, so zu sagen, allmählich verwelken, und so empfindet er weniger Angst und Unruhe als andere, die sich dem Laster ergeben, und ohne Scheu sündigen, dann aber gleich von Furcht und Reue ergriffen werden.

Es ist wahr, die religiöse Gesinnung des großen, unwissenden, doch eben nicht bösartigen Haufens verbindet mit der Verehrung und Anbetung Gottes eine gewisse Furcht und Bangigkeit, die man Aberglauben zu nennen pflegt: allein unendlich größer und stärker ist die dabey sich zei-

84) Die von Reiske vorgeschlagene Verbesserung ἐμπιπτουσαν in Ἐμπουσαν, findet sich schon in Amyots Uebersetzung.

gende frohe Hoffnung und Freudigkeit, die jedes Glück, jedes Wohlergehen, als eine Gabe der Götter, wünschet und erwartet. Dieß läßt sich mit den einleuchtendsten Gründen beweisen. Denn kein Aufenthalt, keine Zeit macht uns so viel Vergnügen, als der Aufenthalt in Tempeln und die Feyertage; 85) keine Handlungen und Schauspiele ergötzen uns so sehr, als das, was wir im Dienste der Götter thun sehen oder selbst thun, wenn wir Orgien feyern, Chöre anstellen, oder den Opfern und Mysterien beywohnen. Die Seele ist in solchen Fällen keinesweges traurig, betrübt und niedergeschlagen, welches doch zu erwarten wäre, wenn sie glaubte mit Tyrannen und grausamen Peinigern zu thun zu haben; nein, wo sie sich Gott am meisten gegenwärtig denkt und vorstellt, da weiß sie auch am besten Furcht, Betrübniß und Sorge zu verbannen, und da überläßt sie sich der Freude bis zur Trunkenheit, bis zum Scherz und Lachen. In Liebessachen trifft wohl eher zu, was ein Dichter sagt;

Alten Männern und Weibern noch, wenn sie
der goldenen Venus
Sich erinnern, hüpfet das Herz im Busen
vor Freude.

Aber

85) Xylander und Rüscheler übersetzen diese Stelle unrichtig, und lassen Plutarch gerade das Gegentheil sagen. Nur Amyot drückt den Sinn richtig aus.

Aber bey festlichen Aufzügen und Opfern pflegen nicht nur der Greis und das alte Weib, der Arme und Niedrige, sondern auch die dickbeinige Magd, die das Getreide mahlt, die Hausſklaven und Taglöhner vor Freude und Wonne ſich zu erheben.

Die Reichen und Könige halten zwar immerfort Schmaußereyen und öffentliche Gaſtmahle: allein die mit Feſten und Opfern verbundenen Mahlzeiten, bey welchen ſich die Menſchen der Gottheit durch Verehrung und Anbetung am meiſten zu nähern glauben, gewähren doch ungleich mehr Vergnügen und Freude. Von dieſer Freude aber iſt jeder ausgeſchloſſen, der der Vorſehung entſagt hat. Denn nicht die Menge des Weins, nicht das gebratene Fleiſch iſt es, was uns an Feſttagen ergötzet, ſondern die frohe Zuverſicht, daß der gütige Gott mit zugegen ſey, und die ihm erwieſene Ehre huldreich annehme. Es giebt zwar Feſte, bey denen wir weder Kränze, noch Flöten brauchen; aber wenn Gott nicht bey einem Opfer zugegen iſt, ſo iſt das, was übrig bleibt — 86)

86) Die Worte ὥσπερ ἱερὸν δοχῆς, ſind wo nicht verdorben, doch ſehr dunkel, und ich bekenne, daß ich ſie nicht verſtehe. Reiſke verſteht darunter ein Opferthier, dem die Gallenblaſe fehlt, und deswegen zum Opfer nicht taugt; ſagt aber nicht, wie dieſer Sinn herauskommen ſoll. Amyot, Xylander und Rüſcheler überſetzen, wie ein Feſt ohne

der Gottheit mißfällig, unfestlich und andachtslos, oder vielmehr für einen Menschen von solchen Grundsätzen, äußerst unangenehm und beschwerlich. Denn er heuchelt blos Andacht und Ehrfurcht gegen Gott, ohne etwas zu suchen, aus Furcht vor dem Volke, und braucht Ausdrücke, die mit seiner Philosophie im Widerspruche stehen. Wenn er opfert, so steht er neben dem Priester, der die Handlung verrichtet, wie neben einem gemeinen Schlächter, und nach dem Opfer sagt er im Weggehen mit Menander:

Den Göttern opfert' ich, die meiner doch
nicht achten —

So muß man sich, nach Epikurs Meynung, zu verstellen wissen, und gegen den großen Haufen, der an solchen Dingen Freude hat, keinen Neid oder Unwillen blicken lassen, im Gegentheil das, was andere thun, mitmachen, sollte es auch für uns selbst noch so verdrießlich und unangenehm seyn. Denn

Beschwerlich wird uns alles, was nothwendig ist —

wie der Dichter Euenus 87) sagt. Eben deßwegen glauben die Epikureer, daß die Abergläubischen

ohne Gastmahl und Schmaußerey, wodurch aber dem Sinne nichts geholfen ist. Ich habe sie daher ausgelassen.

87) Ein elegischer Dichter, der um die 91ste Olympiade lebte, und Lehrmeister des sicilischen Geschichtschreibers Philistus war.

bischen nicht aus Freude, sondern aus Furcht, sich mit Opfern und Mysterien abgeben; und doch befinden sie sich mit diesen in gleicher Lage, da sie das nämliche aus Furcht thun, und dabey an der frohen Hoffnung, die jene empfinden, keinen Theil haben, vielmehr ängstlich besorgen, das Volk möchte es endlich merken, daß es von ihnen getäuscht und hintergangen wird. In dieser Absicht haben sie denn auch die Bücher von den Göttern und der göttlichen Natur geschrieben, die nichts als Wirrwarr und Unsinn enthalten, hinter welchem sie aus Furcht ihre wahre Gesinnungen zu verstecken suchen.

Da wir bisher von den Lasterhaften und dem großen Haufen gesprochen haben, so müssen wir nun drittens noch erwägen, welche große und reine Freude die bessere Klasse der Menschen, die wahren Freunde Gottes, bey ihrer Meynung von Gott empfinden, da sie denselben als die Urquelle alles Guten, als den Vater alles dessen, was schön ist, der das Böse eben so wenig thun als leiden kann, betrachten. Gott ist gut, und als solcher weiß er gar nichts von Mißgunst, Furcht, Zorn und Haß. So wenig das Warme kalt macht, sondern nur erwärmt, eben so wenig kann das Gute schaden. Zorn und Gnade, Grimm und Güte, Haß und Wohlwollen, zurückschreckendes Wesen und Menschenliebe sind ihrer Natur nach himmelweit von einander entfernt; letztere

zeugen

zeugen von Tugend und Kraft, erstere verrathen Schwäche und Verdorbenheit. Demnach kann die Gottheit nie den Ausbrüchen des Zornes oder des Hasses 88) unterworfen seyn, sondern weil es ihre Natur mit sich bringt, wohlzuthun und zu helfen, so muß nothwendig Zürnen und Schaden mit ihrer Natur streiten. Jupiter, der große Fürst im Himmel, geht zuerst einher, indem er einen geflügelten Wagen regiert, und alle Dinge ordnet und einrichtet. 89) Von den übrigen Göttern ist der eine ein Geber, der andere freundlich und liebreich, der dritte ein Retter vom Unglück; Apollo aber ist, wie Pindarus sagt, bestimmt, gegen die Menschen der holdseligste Gott zu seyn. Alles gehört, nach Diogenes, den Göttern, die Guten sind Freunde der Götter

88) Nach dem Texte: des Zornes und der Güte και χαρισι. Da dieß unschicklich ist, ändert Reiske αλλα χαρισι, sondern der Gnade und Güte. Rüscheler übersetzt: Die Gottheit ist keinen plötzlichen Anfällen des Zornes oder der Güte unterworfen.

89) Plutarch hat diese Worte aus Plato's Phädrus entlehnt, Th. 10. S. 321. der Zweybr. Ausg. Aus der Vergleichung ergiebt sich, daß im Plutarch κατω in ἡγεμων verwandelt, und die weiter unten folgenden Worte πτηνον ἁρμα ελαυνων heraufgenommen werden müssen, welches letztere schon Xylander bemerkt hat.

Götter, und Freunde haben alles mit einander gemein. So muß nun nothwendig den Guten alles Schöne zugehören, 90) und es ist unmöglich, daß der Freund der Götter nicht glücklich, oder der Tugendhafte und Gerechte nicht ein Freund der Götter seyn sollte. Glaubt ihr nun wohl, daß diejenigen, die die Vorsehung läugnen, noch eine andere Strafe verdienen, und daß diese noch nicht groß genug sey, da sie sich selbst einer solchen Freude und Wonne berauben, als wir dieser unserer Gesinnung gegen die Götter verdanken?

Epikur fand an Metrodorus, an Polyänus, an Aristobulus, und einigen andern Trost und Freude, von denen er doch sein ganzes Leben hindurch die meisten entweder in Krankheiten warten oder als Verstorbene betrauren mußte. Wie nun? Lykurg, der von der Pythia mit den Worten angeredet wurde:

Du, ein Liebling des Zeus, und aller olympischen Götter! — 91)

Sokrates, welcher glaubte, daß sein Schutzgeist so gütig wäre, mit ihm zu sprechen — Pindarus, der den Pan eins der Lieder, die er selbst gemacht

90) Ich habe geglaubt, die Reiskischen Ergänzungen in der Uebersetzung aufnehmen zu müssen, da im Texte die Sätze nicht wohl zusammenhängen.

91) Aus dem schon oben angeführten Orakel beym Herodot B. 1. K. 65.

gemacht hatte, singen hörte — alle diese sollen nur eine mäßige, geringe Freude empfunden haben? So auch Phormio, der die Dioskuren, und Sophokles, der den Aeskulap bewirthete, wie nicht nur beyde selbst glaubten, sondern auch wegen der geschehenen Erscheinung fest überzeugt waren? Wie Hermogenes 92) von den Göttern denkt, verdient mit dessen eigenen Worten angeführt zu werden: „Diese Götter, sagt er, die „alles wissen und alles vermögen, sind so sehr „meine Freunde, daß sie, um für mich zu sorgen, „mich nie aus den Augen lassen, weder bey Tage „noch bey Nacht, ich mag gehen und vornehmen, „wohin und was ich will. Und weil sie den Erfolg jeder Handlung vorher wissen, so zeigen sie „mir durch Vorbedeutungen, Träume und Vögel, „die sie mir als Bothen zuschicken, an, was ich „thun und was ich nicht thun soll.“ 93)

Alles, was von den Göttern herkömmt, ist natürlicher Weise auch gut; aber daß die Götter es sind, durch die dieses geschieht, das verursacht uns ein großes Vergnügen, das erweckt

ein

92) Ein Schüler und Freund des Sokrates.

93) Hermogenes Worte sind aus Xenophons Symposium K. 4, 49. entlehnt. Die letzten Worte, ἅ τε δεῖ καὶ ἃ οὐ χρὴ ποιεῖν — hat entweder Plutarch selbst oder ein Abschreiber aus Versehen ausgelassen, da sie doch zum Zusammenhang nöthig sind. Ich habe sie daher beygefügt.

ein unbegränztes Vertrauen, einen hohen Muth und eine Freude, die wie ein Lichtstrahl die Frommen anlächelt. Leute, die anders denken, verkürzen sich selbst des süssesten Vergnügens im Glücke, und berauben sich aller Zuflucht in Widerwärtigkeiten, so daß sie, wenns ihnen unglücklich geht, sich nach der Auflösung und Unempfindlichkeit, als dem einzigen Hafen, oder Schlupfwinkel, der ihnen übrig bleibt, umsehen müssen. Dieß kömmt denn eben so heraus, als wenn man einen, der vom Sturme herumgetrieben wird, mit dieser Anrede trösten wollte: das Schiff hat keinen Steuermann mehr, und die Dioskuren werden nicht erscheinen, um das Toben der Winde und Wellen zu besänftigen; aber deswegen ist noch keine Gefahr vorhanden, sondern das Schiff wird sogleich vom Meere verschlungen, oder an Klippen geschlagen und zertrümmert werden.

Eine ähnliche Sprache führen die Epikureer bey heftigen Krankheiten uud schweren Unglücksfällen. „Hoffst du deiner Frömmigkeit wegen auf „Hülfe von den Göttern? Wahrlich, eine stolze „Einbildung! Das selige und unvergängliche „Wesen der Götter kennt weder Zorn noch Gnade „— Versprichst du dir nach dem Tode ein besseres „Schicksal, als du in diesem Leben gehabt hast? „O da betriegst du dich sehr! Denn was aufgelößt ist, hat keine Empfindung mehr, und das

„Un-

„Unempfindliche geht uns nichts an.“ Nun, guter Freund, warum heißest du mich denn essen, trinken und fröhlich seyn? — Weil man im Sturme dem Schiffbruch nahe ist. Denn jeder heftige Schmerz hängt mit dem Tode zusammen. Der Schiffbrüchige kann sich doch noch auf ein Ruder oder ein abgerissenes Bret setzen, und durch Schwimmen ans Land retten; aber in der Philosophie dieser Leute

Oeffnet sich nirgends Bahn aus des grauli-
chen Meeres Gewässer 94)

für die Seele, nein, diese ist sogleich verschwunden, zerstreuet, und noch eher als der Körper selbst vernichtet, und so muß sie ja wohl eine unaussprechliche Freude empfinden, wenn ihr der höchst weise und göttliche Lehrsatz mitgetheilt wird, daß Untergang, Zerstörung und Nichtseyn das Ende aller Leiden sey.

Jedoch — fuhr er fort, indem er seine Augen auf mich richtete — es wäre thöricht, hierüber noch mehr zu sagen, da wir dich erst vor kurzem weitläuftig gegen diejenigen haben disputiren hören, welche behaupten, daß Epikurs Lehre von der Seele uns den Tod leichter und angenehmer mache, als das, was Plato über diesen Gegenstand gesagt hat.

Wie? — versetzte Zeuxippus — So soll um deswillen diese Untersuchung unvollendet bleiben, und

94) Aus dem 5ten Buche der Odyssee, V. 410.

und wir sollen Bedenken tragen, das Orakel auf Epikur anzuwenden? — 95)

Keinesweges — antwortete ich —

Alles, was nützlich und gut ist, müssen wir aufmerksam hören —

wie Empedokles sagt. Wir wollen uns also wieder an Theon wenden, der, wo ich nicht irre, damals der Vorlesung beygewohnt hat. Er ist noch jung, und ich befürchte nicht, daß die jungen Leute hier ihn der Vergessenheit beschuldigen werden.

Hierauf sagte Theon, gleichsam gezwungen: Wenn ihr es denn so für gut findet, so will ich wenigstens, mein Aristodemus, dir nicht nachahmen. Du scheutest dich, das zu wiederholen, was dieser gesagt hat, und ich will von dem Deinigen Gebrauch machen. Du hast, wie mich dünkt, sehr richtig die Menschen in drey Klassen getheilt. Zur ersten gehören die Ungerechten und Lasterhaften, zur zweyten der Pöbel und die Unwissenden, zur dritten die Tugendhaften und die Weisen.

95) Es läßt sich nicht errathen, was Plutarch mit diesen Worten sagen will. Ohne Zweifel liegt ein Fehler in dem Worte λογιον, oder es ist das Orakel von den Abschreibern ausgelassen worden. Rüscheler übersetzt nach Amyot und Xylander: Sollen wir ein Bedenken tragen, das Orakel anzuführen, wenn wir wider den Epikurus disputiren?

Weisen. Wenn nun die Ungerechten und Bösen sich vor den Strafen oder Vergeltungen der Unterwelt fürchten, wenn sie sich scheuen, Böses zu verüben, und um deswillen sich mehr ruhig halten, so werden sie ein angenehmeres, durch Schrecken und Angst weniger verbittertes Leben führen. Epikur glaubt ja selbst, daß man diese durch kein anderes Mittel als durch die Furcht vor Strafen von Ungerechtigkeiten zurückhalten müsse. Daher ist es immer rathsam, solchen Leuten etwas Aberglauben beyzubringen, und alle Schrecknisse des Himmels und der Erde, fürchterliche Schlünde und bange Erwartungen von der Zukunft gegen sie in Bewegung zu setzen, damit sie sich aus Entsetzen vor dergleichen Dingen entschließen, einen bessern uud tugendhaftern Wandel zu führen. Denn sie haben doch gewiß mehr Vortheil davon, wenn sie aus Furcht vor dem Zustand nach dem Tode, keine Unthaten verüben, als wenn sie wegen der begangenen Verbrechen ihr Leben in steter Furcht und Bangigkeit zubringen.

Bey dem gemeinen Manne ist die Furcht vor der Unterwelt schon entbehrlicher. Die aus den Erzählungen der Dichter entstandene Hoffnung der Ewigkeit und die Liebe zum Leben, die unter allen Arten der Liebe die älteste und stärkste ist, weiß durch das ihr eigene Vergnügen und die daraus entspringende Fröhlichkeit jene kindische Furcht

völlig

völlig zu besiegen. Wenn daher solche ihre Kinder, ihre Weiber, oder ihre Freunde verlieren, so ist es ihnen allemal lieber, daß diese noch irgendwo, und wäre es auch mit Noth und Ungemach, ihr Daseyn fortsetzen, als daß sie gänzlich zerstört und vernichtet sind. Sie hören auch gern von Sterbenden die Ausdrücke: er scheidet von hinnen, er verläßt die Welt, und andere dergleichen, die den Tod nicht zum gänzlichen Untergang, sondern zu einer bloßen Veränderung der Seele machen, und bedienen sich solcher Redensarten:

Dennoch werd' ich auch dort des trautesten
Freundes gedenken — 96)

Oder:

Was sag' ich Hektorn, was von dir dem alten Gatten? 97)

Ja sie gehen hierinn gar soweit, daß sie mehr Beruhigung finden, wenn sie den Verstorbenen ihre gewöhnlichen Waffen, Geräthe und Kleidungen mit ins Grab geben, wie Minos dem Glaukus die kretischen Flöten, der Aeckigen Hindinn Gebeine. 98) Und glauben sie, daß jene etwas

96) Aus dem 22. B. der Iliade, V. 390.

97) Diese Frage thut die zum Opfer bestimmte Polyxene, da sie von ihrer Mutter Abschied nimmt, in Euripides Hekuba V. 422.

98) Worte aus der verlohrnen Tragödie Glaukus entweder vom Aeschylus oder vom Euripides.

fordern oder wünschen, so geben sie es mit Freuden her, so wie Periander mit seiner Gemahlinn den Schmuck verbrannte, weil sie es begehrte und sich über Frost beklagte. 99) Vor einem Aeakus, vor einem Askalaphus, vor einem Acheron 100) fürchten sie sich wenig oder gar nicht, diesen haben sie sogar Tänze, Spiele und eine mannigfaltige Musik, gewidmet, gleich als wenn sie daran Vergnügen fänden; wohl aber ist es jene,

Glaukus war ein Sohn des kretischen Königs Minos, der in eine Honigtonne fiel und darinn starb, aber vom Wahrsager Polyidus wieder lebendig gemacht wurde. S. Apollodors Bibliothek B. 3. K. 3.

99) Der Umstand, dessen Plutarch hier etwas undeutlich erwähnt, ist folgender: Periander ließ das Todtenorakel am Flusse Acheron eines gewissen Vorfalls wegen befragen. Seine verstorbene Gemahlin Melissa erschien und sagte, sie könne keine Antwort ertheilen, weil sie nackend sey und friere, da man zwar Kleider mit ihr begraben aber nicht verbrannt hätte. Um sie zu befriedigen, ließ Periander den im Junotempel versammelten korinthischen Frauen ihre Kleider und ihren Schmuck ausziehen, warf alles in eine Grube und verbrannte es unter Gebeten an die Melissa. Weitläuftiger erzählt dieß Herodot B. 5. K. 92. am Ende.

100) Aeakus war einer der drey Höllenrichter. Askalaphus, ein Sohn des Acherons und der Gorgyra, wurde wegen eines falschen Zeugnisses von der Ceres dadurch bestraft, daß sie in der Hölle einen schweren Stein auf ihn legte. S. Apollodor B. 1. K. 5. am Ende.

jene, aus Unempfindlichkeit, Vergessenheit und Unwissenheit zusammengesetzte Gestalt des Todes, die ihnen furchtbar, schrecklich und finster vorkömmt, und vor der Alle erzittern. Ausdrücke wie diese: Es ist um ihn geschehen, er ist umgekommen, er ist nicht mehr — verursachen ihnen schon Entsetzen; sie gerathen in Unwillen, wenn sie andere sagen hören: Dort im baumreichen Gefilde wird er verwesen, ewig wird er „missen Gastmahl und Saitenspiel und den lieblichen Schall der Flöte.“ 1) Oder:

Aber des Menschen Geist kehrt niemals, wes-
der erbeutet
Noch erlangt, nachdem er des Sterbenden
Lippen entflohn ist — 2)

Müssen also nicht Behauptungen, wie diese: „Wir Menschen sind nur einmal geboren worden, „zweymal kann man nicht gebohren werden, das „Leben muß doch einmal aufhören“ — sie vollends gar ums Leben bringen? Denn sie achten nun die Gegenwart in Vergleichung mit der ganzen Ewigkeit gering oder vielmehr für nichts, sie lassen sie ungenossen verstreichen, machen sich nichts mehr aus Tugend und rühmlichen Handlungen, und fallen endlich in eine solche Muthlosigkeit, daß sie sich selbst als nichtige und hinfällige Geschöpfe, die zu nichts großem gebohren

1) Eine Stelle aus einem unbekannten Dichter.
2) Aus dem 9ten B. der Iliade, V. 408. f.

sind, verachteu. Daß das Aufgelößte keine Empfindung habe, und das Unempfindliche uns nichts angehe, dieß hebt keineswegs die Furcht vor dem Tode auf, sondern giebt vielmehr von dieser einen neuen Beweis. Denn dieß ist es eben, wovor die Natur erzittert —

Aber o mögt ihr all' in Wasser und Erd'
euch verwandeln — 3)

nämlich vor der Auflösung der Seele in etwas, das nicht denkt und empfindet. Diese Auflösung nennt Epikur eine Zerstreuung in den leeren Raum und in die Atomen, und vernichtet dadurch noch mehr die Hoffnung zur Unsterblichkeit, um welcher willen doch, ich möchte fast sagen, alle Menschen ohne Unterschied willig vom Kerberus sich zerbeißen und in das löcheriche Faß der Danaiden Wasser tragen würden, um nur ihre Existenz zu behalten und nicht ganz vernichtet zu werden. Indeß fürchten sich, wie ich schon gesagt habe, eben nicht viele vor diesen Dingen, die man gemeiniglich für Fabeln oder für Mährchen der Mütter und Ammen hält. Wer sich ja davor fürchtet, tröstet sich mit dem Gedanken, daß gewisse Mysterien und Reinigungen dafür helfen, wodurch er ausgesöhnt in der andern Welt ohne Aufhören scherzen, tanzen, und mit andern eines hellen Lichtes, einer reinen Luft und lieblichen Musik genießen werde. Die Beraubung des Lebens hins

3) Aus dem 7ten B. der Iliade, V. 99.

hingegen beunruhigt Junge sowohl als Greise. Wir alle schienen sterblich verliebt in das, was hier auf Erden schimmert, wie Euripides sagt; und wir hören nicht ohne Widerwillen und Betrübniß den Ausspruch: „Er sprachs, alsbald „verließ ihn das hellglänzende, göttliche Licht des „rollenden Tages.“ Solchergestalt rauben die Epikureer dem gemeinen Manne mit dem Glauben an Unsterblichkeit zugleich auch die süßesten und größten Hoffnungen.

Aber was meynen wir nun, daß sie den Tugendhaften rauben, die hier einen frommen und gerechten Wandel geführet haben, und dort nichts Böses, sondern die schönsten und herrlichsten Güter erwarten? Fürs erste erhalten die Kämpfer den Kranz nicht während des Kampfes selbst, sondern wenn sie den Kampf vollendet und gesieget haben; eben so glauben die Frommen, daß sie den Siegespreis des Lebens erst nach diesem Leben erhalten und schätzen sich der Tugend wegen höchst glücklich in Hinsicht auf jene Hoffnungen, worunter auch diese gehört, daß sie die, welche jetzt auf Macht und Reichthum trotzen, und unverständiger Weise die Bessern verlachen, die verdiente Strafe werden leiden sehen.

Sodann hat noch keiner von denen, die nach Wahrheit und Kenntniß streben, seine Begierde hienieden hinlänglich befriedigen können. Ihre Vernunft ist durch den Körper, wie durch einen

Nebel oder eine Wolke, feucht und trübe gemacht. Sie richten daher gleich einem Vogel ihre Blicke empor, als wollten sie aus dem Körper nach einem großen und hellen Lichte hinfliegen; sie erleichtern die Seele, um sie zu diesem Fluge geschickt zu machen, von allem Sterblichen, und brauchen die Philosophie als eine Uebung im Sterben. Auf solche Weise nun betrachten sie den Tod als ein wirkliches und vollkommenes Gut, weil die Seele erst dort des wahren Lebens genießen wird, hier aber in einem dem Traume ähnlichen Zustand sich befindet.

Wenn ferner das Andenken eines verstorbenen Freundes, wie Epikur selbst sagt, in jeder Rücksicht angenehm ist, so läßt sich schon daraus ersehen, welches großen Vergnügens sich diese Leute berauben, da sie bloße Schattenbilder und Truggestalten verstorbener Freunde, die weder Verstand noch Empfindung haben, zu empfangen und zu erhaschen glauben, aber sich keine Rechnung machen, den geliebten Vater, die geliebte Mutter oder die theure Gattinn je wieder zu sehen, auch nicht zu jenem freundschaftlichen Umgange Hoffnung haben, welchen diejenigen erwarten, die in Absicht der Seele mit Pythagoras, Plato und Homer überein denken. Womit die Empfindung dieser Leute sich vergleichen läßt, hat Homer schon unter der Hand zu verstehen gegeben, indem er ein Schattenbild des Aeneas, als wenn er getöd-

tet

tet wäre, mitten unter die Streitenden hinwirft, und hernach ihn selbst wieder seinen Freunden darstellt,

— — — — daß lebend und unverletzt er dahergieng,
Und voll tapferes Muthes — 4)

Diese, sagt er, freueten sich sehr, ließen das Schattenbild fahren, und hielten sich an ihn selbst. Und so wollen auch wir uns freuen, weil die Vernunft uns lehrt, daß man die Verstorbenen wirklich wieder finden, daß ein Freund den andern umarmen und mit ihm in Gesellschaft leben kann, während jene sich von Bildern und Rinden nicht loszumachen wissen, über welche sie unaufhörlich klagen und jammern. 5)

Hierzu kömmt nun noch, daß diejenigen, welche den Tod für den Anfang eines andern bessern Lebens halten, wenn sie glücklich sind, desto mehr Vergnügen haben, weil sie noch ein größeres Glück erwarten, und wenn es ihnen hier wieder nicht nach Wunsche geht, sich darüber nicht zu sehr betrüben. Die Hoffnung zu den großen und herrlichen Gütern nach dem Tode gewährt ihnen die seligsten Freuden und Aussichten, und weiß jeden Mangel, jeden Anstoß aus der Seele

4) Man sehe das 5te B. der Iliade, V. 445. ff. 512. ff.

5) Diese Stelle ist sehr verdorben, so daß man den Sinn bloß errathen muß. Auch im Folgenden kommen noch einige solche Stellen vor.

so ganz zu vertilgen und wegzuschaffen, daß sie nun, wie auf einem Wege, oder vielmehr nur einem kurzen Umwege, alles was ihr aufstößt, gelassen und gleichgültig erträgt. Denjenigen im Gegentheil, welche das Leben in Unempfindlichkeit und Vernichtung sich endigen lassen, bringt der Tod keine Veränderung des Elends, und ist also in beyderley Rücksicht schmerzhaft, doch mehr noch für die, welche glücklich sind, als für die, die ein kummervolles Leben führen. Denn diesen schneidet er nur die unsichere Hoffnung eines bessern Zustandes ab, jenen aber raubt er ein gewisses Gut, nämlich das vergnügte Leben. Angreifende, aber nothwendige Arzeneyen bringen zwar dem Kranken Erleichterung, dem Gesunden aber sind sie verderblich und nachtheilig; eben so verheißt die Lehre Epikurs denen, welche im Elende schmachten, an der Vernichtung und Auflösung der Seele einen nicht ganz erwünschten Ausgang ihrer Noth und Mühseligkeit, aber bey weisen, verständigen Menschen, die im vollen Genusse des Glückes sind, muß sie allen Frohsinn unterdrükken, da sie sie aus einem glückseligen Leben auf einmal in einen solchen Zustand versetzt, worin sie des Lebens und des Daseyns gänzlich beraubt sind.

Hieraus ergiebt sich sogleich, daß der Gedanke an den Verlust der Güter eben so viel Betrübniß verursachen muß, als die sichere Hoffnung

und

und der Genuß der gegenwärtigen Vergnügen bringt. Gleichwohl sagen die Epikureer, daß der Gedanke an die gänzliche Auflösung in unserer Seele das sicherste und angenehmste Gut zurücklasse, weil dadurch die Besorgniß wegen unaufhörlicher und zahlloser Uebel gehoben werde; und dieß bewirke Epikurs Lehre, in so fern sie der Furcht vor dem Tode in der Auflösung der Seele Grenzen setzt. Wie aber? Wenn es ein so gar großes Vergnügen ist, sich von der Erwartung endloser Uebel befreyet zu sehen, muß es auf der andern Seite nicht auch niederschlagend seyn, der Hoffnung ewiger Freuden beraubt zu werden, und die vollkommenste Glückseligkeit zu verlieren? Denn das Nichtseyn ist für beyde kein Gut, vielmehr ist es allen Wesen widernatürlich und fremd. Diejenigen, welche durch das Uebel des Todes von den Uebeln des Lebens befreyet werden, finden Trost in der Unempfindlichkeit, gleich als wenn sie jenen dadurch entgiengen; wer hingegen die Verwandlung seines Glücks in ein Nichts erwartet, der sieht das schrecklichste Ende vor sich, womit seine ganze Glückseligkeit auf einmal aufhören wird. Die Natur fürchtet die Unempfindlichkeit nicht als den Anfang eines andern Uebels, sondern weil sie eine Beraubung der gegenwärtigen Güter ist. Das, was nach ihrer Meynung uns nichts angeht, muß allerdings, da es aus der Vernichtung alles des unsrigen entsteht, dem

Ge-

Gedanken nach uns etwas angehen, und die Unempfindlichkeit betrübt zwar nicht die, welche dann nicht mehr sind, wohl aber diejenigen, welche noch leben, wenn sie daran denken, daß sie dadurch in das Nichtseyn gestürzt werden, ohne je wieder herauskommen zu können. Daher ist es weder der Kerberus noch der Kokytus, welche die unbegrenzte Furcht vor dem Tode erregen, sondern die Androhung des Nichtseyns, und daß die, welche einmal dahin sind, nie wieder ins Seyn zurückkehren sollen. Denn zweymal kann man nicht gebohren werden, und man muß auf ewig nicht mehr seyn, wie Epikur sagt. Denn wenn das Nichtseyn kein Ende hat, sondern unbegrenzt und unveränderlich ist, so findet sich für uns allerdings ein ewiges Uebel, nämlich die Beraubung der Güter, die sich auf eine nie aufhörende Unempfindlichkeit gründet. 6) Ungleich weiser ist Herodot, wenn er sagt, Gott zeige, nachdem er einmal das Süße der Ewigkeit gekostet, Neid und Mißgunst hierinn gegen die Menschen, besonders gegen die sogenannten Glücklichen, für die, wenn sie das kosten, was sie wieder verlieren sollen, das Vergnügen gleichsam ein Köder der Traurigkeit ist. 7)

Wie

6) So übersetzt diese verdorbene Stelle Amyot, dem ich gefolgt bin, weil mir dieß die leichteste Verbesserung schien.

7) Im 7ten B. K. 46.

Wie nun? muß nicht der innere zurückkehrende Gedanke der Seele, daß sie dereinst in das Unermeßliche wie in ein ungeheures Meer zerstreut werden soll, bey denen, die das höchste Gut und die Glückseligkeit in der Wollust suchen, alle Freudigkeit, allen Genuß und Frohsinn gänzlich verscheuchen und unterbrechen? Aber wenn nun noch, wie Epikur selbst glaubt, die meisten Menschen das Schicksal trifft, daß sie unter Schmerzen und Qualen ihr Leben enden, so ist vollends wider die Furcht vor dem Tode kein Trost zu finden, da er durch so viele Uebel zur Beraubung aller Güter führt. Demungeachtet werden die Epikureer nicht müde, ihr System zu verfechten, und alle Menschen zu zwingen, daß sie die Vermeidung der Uebel für ein Gut halten, die Beraubung der Güter hingegen nicht als ein Uebel ansehen sollen. Doch geben sie zu, daß der Tod keine Hoffnung, keine Freude habe, sondern daß gerade zu der Zeit alles Gute und Angenehme abgeschnitten sey, wo diejenigen viel herrliche und göttliche Güter erwarten, welche die Seelen für unvergänglich und unsterblich halten, oder glauben, daß sie gewisse lange Zeitumläufe bald auf der Erde bald im Himmel durchgehen, bis sie endlich bey der Auflösung der ganzen Welt zugleich mit Sonne und Mond in ein intellektuelles Feuer werden entzündet werden.

Dieses so geräumige Feld der größten und schönsten Freuden vernichtet nun Epikur, da er, wie schon bemerkt worden, alle Hoffnung auf die Götter und deren Wohlthaten bey Seite schafft. Dabey löscht er in dem betrachtenden Leben alle Wißbegierde, und in dem thätigen alle Ruhmbegierde aus, und schränkt so die Natur auf die armselige und unreine Freude ein, welche die Seele über das Fleisch empfindet; ja er würdigt diese Natur so tief herab, daß sie kein grösseres Gut kenne, als die Vermeidung des Uebels.

Gegen

Gegen Kolotes. *)

Kolotes, mein Saturninus, den Epikurus nur sein liebes Kolotarion 1) zu nennen pflegte, hat ein Buch herausgegeben, unter dem Titel, daß sichs nach den Grundsätzen der andern Philosophen nicht einmal leben lasse; und dieses Werk ist dem Könige Ptolemäus 2) zugeschrieben. Was uns nun gegen Kolotes zu sagen beygefallen ist, wirst du, wie ich hoffe, mit Vergnügen

*) Diese Abhandlung ist gegen eine Schrift des Epikureers Kolotes gerichtet, worinn derselbe beweisen wollte, daß man nach den Lehrsätzen der andern Philosophen nicht einmal leben könne. Sie zerfällt in zwey Theile. Im ersten vertheidiget Plutarch die angegriffenen Philosophen, Demokritus, Empedokles, Parmenides, Sokrates, Stilpo, Arkesilaus und andere; im zweyten aber sucht er die schädlichen und ungereimten Lehrsätze der Epikureer selbst zu widerlegen. So viel ich weiß, ist diese Abhandlung noch nie ins Deutsche übersetzt worden.

1) Das Diminutiv von Kolotes, nach unserer Zeit zu reden, Kolotesch en.

2) Da weiter unten eines ungelehrten, unwissenden Königs gedacht wird, so schließt Reiske daraus, daß weder Ptolemäus Soter noch Ptolemäus Philadelphus sondern Ptolemäus Philopater gemeynt sey.

gnügen durchlesen, da du ein so großer Freund des Guten und Schönen, und besonders des Alterthums bist, und es für den königlichsten Zeitvertreib hältst, die Schriften der Alten, so viel sichs immer thun läßt, zu studieren und in den Händen zu haben.

Da neulich Kolotes Schrift vorgelesen wurde, beobachtete Aristodemus von Aegium — du kennst ja diesen Akademiker, der nicht blos dem Aeusserlichen nach sich zu dieser Schule hält, sondern Plato's Orgien mit der größten Begeisterung feyert 3) — ich weiß nicht wie, seiner Gewohnheit zuwider, ein tiefes Stillschweigen, und gab bis ans Ende einen sehr bescheidenen Zuhörer ab. Sobald aber die Vorlesung geendiget war, rief er: „Gut! wen stellen wir nun „auf, der im Namen der Philosophen mit diesem „Manne streite? Denn ich kann es eben nicht an „Nestor gut heißen, daß er, statt unter den „neun Männern 4) den tapfersten zu wählen,

„die

3) Eine Anspielung auf das griechische Sprüchwort: πολλοι ναρθηκαφοροι, παυροι δε τε Βακχοι — Der Tyrsusträger sind viele, aber der wahren Bakchanten nur wenige. Es kömmt beym Plato im Phädon vor Th. 1. S. 157. der Zweybr. Ausg. und wurde von Leuten gebraucht, die zwar den Schein haben, aber das nicht sind, was sie seyn wollen.

4) Die sich zum Zweykampfe mit Hektorn erboten, als dieser jeden der tapfersten Griechen herausforderte. S. das 7te B. der Iliade, V. 161. ff.

„die Sache dem Glücke anheim stellte, und das „Loos entscheiden ließ."

Aber du siehst doch, antwortete ich, daß er selbst die Aufsicht beym Loosen übernahm, so daß die Auswahl unter dem Vorsitze des klügsten und verständigsten Mannes geschah.

Und es entsprang dem Helme das Loos, das sie selber gewünschet,
Ajas Loos — — 5)

Indeß wenn du auf der Wahl bestehst,
Wie vergässe doch Ich des göttergleichen Odysseus? 6)

So siehe denn zu und überlege, wie du den Mann widerlegen mögest.

„Du weißt ja, erwiederte Aristodemus, daß „Plato, als er über einen Sklaven erzürnt war, „ihm nicht selbst die verdienten Schläge gab, „sondern den Speusippus des thun ließ, indem „er sagte, er sey zu sehr im Zorne. Uebernimm „du also die Sache und züchtige den Menschen, „wie es dir beliebt. Ich für meine Person bin „zu sehr erzürnt."

Da auch die andern deshalb in mich drangen, sagte ich: So muß ich denn wohl dieß Geschäft über mich nehmen; aber ich fürchte sehr, man wird von mir ebenfalls glauben, daß ich mich über jenes Buch mehr ereifere als nöthig ist, aus

5) Ebendas. V. 182.
6) Im 10ten B. der Iliade, V. 243.

aus Empfindlichkeit über die Grobheit und schamlose Schmähsucht des Menschen, der dem Sokrates, so zu sagen Heu vorwirft und die Frage an ihn thut, warum er die Speise ins Maul und nicht ins Ohr stecke. Mancher wird vielleicht dabey nur lachen, in Betrachtung der Sanftmuth und Güte, die Sokrates selbst in solchen Fällen bewies: allein wegen des ganzen übrigen Heeres der griechischen Weisen, worunter Demokritus, Plato, Empedokles, Parmenides und Melissus gehören, die alle so sehr gelästert worden, wäre es schimpflich zu schweigen, ja wir handelten pflichtvergessen, wenn wir unserer Freymüthigkeit für diese Männer, welche die Philosophie auf den höchsten Gipfel des Ruhms erhoben haben, auch nur das geringste vergeben wollten.

In der That, das Leben haben uns zwar nächst den Göttern die Aeltern verliehen; aber daß wir gut leben, verdanken wir blos jener von den Philosophen erhaltenen Wissenschaft, wodurch Gerechtigkeit und Gesetze unterstützt und unsere Begierden im Zaum gehalten werden. Gut leben aber heißt, gesellig, freundschaftlich, vernünftig und gerecht leben. Und von dem allen lassen uns diejenigen nichts übrig, welche schreyen, das höchste Gut bestehe im Bauche; die, wenn alle Wollust ganz aus der Welt verbannt wäre, für alle Tugenden zusammen nicht einmal einen durch-

durchbohrten Pfennig geben würden, und die dabey noch von den Göttern und der Seele solche Grundsätze hegen, daß letztere gänzlich aufgelöst und vernichtet werde, erstere aber sich um uns gar nicht bekümmern.

Diese Leute nun machen den übrigen Philosophen die Beschuldigung, daß sie durch ihre Weisheit das Leben völlig zerstören und aufheben, jene aber werfen ihnen wieder vor, daß sie die Menschen schändlich und viehisch leben lehren. Indeß sind jene Grundsätze doch nur hin und wieder in Epikurs Schriften eingemischt, und durch sein ganzes System zerstreut; daß hingegen Kolotes manche von Sachen leere Redensarten herausreißt, einzelne Trümmer und Stücke des Systems, die weder zum Verständniß, noch zur Bestätigung desselben etwas beytragen, auszieht, und auf solche Weise ein Buch, wie einen Markt oder eine Bude voller Wunderdinge zusammensetzt, dieß, sagte ich, wisset ihr besser, als sonst jemand, da ihr die Schriften der Alten beständig in Händen habt.

Aber der gute Mann öffnet, dünkt mich, gegen sich selbst, wie der Lydier, nicht bloß eine einzige Thüre, 7) sondern verwickelt den Epikur

7) Oder mit andern Worten: er giebt mehr als eine Blöße. Es ist eine Anspielung auf ein dunkles Sprüchwort, worüber man in Erasmus Adagien S. 424. mehr gesagt findet.

in eine Menge der größten Schwierigkeiten. Er fängt nämlich vom Demokritus an, der von ihm ein gar schönes und anständiges Lehrgeld bekömmt. Epikur nannte sich selbst eine geraume Zeit einen Demokriteer, wie unter andern Leonteus, 8) einer der vornehmsten Schüler Epikurs in einem Briefe an Lykophron meldet, indem er sagt, „Demokritus werde von Epikur um des„willen verehret, weil er zuerst zu einer richtigen „Kenntniß der Wahrheit gelangt sey, auch zuerst „die Prinzipien der Natur aufgefunden habe, „daher nenne dieser seine ganze Art zu philoso„phiren demokritisch.“ Und Metrodorus sagt ausdrücklich in dem Buche von der Philosophie, daß Epikur nie zur Weisheit gelangt wäre, wenn Demokritus ihm nicht den Weg gebahnt hätte. Wenn sichs nun aber nach Demokritus Grundsätzen nicht leben läßt, wie Kolotes glaubt, so handelte ja Epikur sehr thöricht, daß er demjenigen folgte, der zum Nichtleben hinführt.

Das erste, was er an Demokritus auszusetzen findet, ist, daß er durch die Behauptung, jede Sache sey nicht mehr von der als von der Beschaffenheit, 9) das ganze menschliche Leben ver-

8) Er war, wie viele andere Schüler Epikurs, aus Lampsakus gebürtig. S. Diogenes Laert. B. 10, 14.

9) Oder mit andern Worten: Keinem Dinge komme absolut und an sich eine Beschaffenheit zu, absolutes Seyn der Dinge lasse sich durchaus nicht an-

neh-

verwirrt habe. Allein Demokritus ist so weit entfernt zu glauben, jedes Ding sey nicht mehr so als so beschaffen, daß er sogar mit dem Sophisten Protagoras, der diesen Satz annahm, gestritten und eine gründliche Widerlegung desselben geschrieben hat. Kolotes mag diese wohl nicht einmal im Traume gesehen haben, und irrt sich nun in einer gewissen Stelle des Mannes, worin er bestimmt sagt, das Den sey nicht mehr als das Meden, so daß er Den den Körper, Meden aber das Leere nennt, und damit zu verstehen giebt, daß auch das Leere seine eigene Natur und Substanz habe. Wer hingegen glaubt, daß kein Ding mehr so als so beschaffen sey, der nimmt den epikureischen Lehrsatz an, daß alle Vorstellungen durch die Sinne wahr seyen. Denn wenn der eine von zweyen sagt, dieser Wein ist herbe, der andere, er ist süß, so täuscht sich keiner von beyden in seiner Empfindung, warum sollte der Wein mehr herbe als süß seyn? So sieht man oft, daß einige das nämliche Bad als ein kaltes andere als ein warmes Bad brauchen; denn die einen lassen kaltes, die andern warmes Wasser noch hinzugießen. Zur Berenike, Dejotarus Gemahlin, 10) kam einst eine lakedämonische

nehmen. — wie H. Tiedemann diesen Grundsatz ausdrückt. Geist der specul. Philos. Th. 1. S. 353.

10) Wer diese gewesen, ist mir nicht bekannt. Reiske glaubt, daß dafür Δημαγου gelesen werden müsse, und

Frau; aber da beyde einander nahe waren, wendeten sie sich sogleich von einander weg, weil vermuthlich die eine den Geruch der Salben, die andere den Geruch der Butter nicht vertragen konnte. Ist also die eine Empfindung nicht mehr wahr als die andere, so kann natürlicher Weise auch das Wasser nicht mehr kalt als warm, und die Salbe oder Butter nicht mehr wohlriechend als stinkend seyn. Denn wollte jemand sagen, daß die Sache dem einen so, dem andern anders vorkomme, so würde er, ohne es selbst zu wissen, annehmen, daß sie das eine und das andere zugleich sey. Wie aber? macht nicht schon jene berufene Symmetrie und Uebereinstimmung der Sinnesorgane, jene vielfache Vermischung der Saamen, von denen sie sagen, daß sie in alle Säfte, Gerüche und Farben eingestreut sind, und Empfindungen bald von diesen, bald von andern Beschaffenheiten erregen, macht diese, sage ich, nicht schon die Behauptung des Satzes, daß die Dinge nicht mehr so als so beschaffen sind, nothwendig? Denn um diejenigen, welche die Empfindung für trüglich halten, weil sie sehen, daß die nämlichen Gegenstände ganz entgegengesetzte Wir-

und versteht darunter die Berenike, die Antipater, seiner für den Ptolemäus Soter zur Gemahlinn bestimmten Tochter Eurydike, als Gesellschafterin mitgab, die aber hernach von Ptolemäus der Eurydike vorgezogen worden.

Wirkungen hervorbringen, zu widerlegen, lehren sie 11), daß, obgleich alle Dinge zusammengemischt und unter einander gemengt sind, und das eine nur zu diesem, das andere zu jenem sich schicken kann, dennoch keine Berührung oder Ergreifung eben derselben Qualität Statt finde, noch ein Gegenstand alle nach allen Theilen auf gleiche Weise bewege: sondern daß jeder Mensch nur auf diejenigen Dinge stoße, mit welchen seine Empfindung eben in Verhältniß steht, und daß man also nicht mit Recht darüber streite, ob eine Sache behaglich 12) oder nicht behaglich, ob sie weiß oder nicht weiß ist, in der Absicht, seine eigene Empfindung dadurch zu bestärken, daß man die der andern vernichtet. Man solle aber gar keine Empfindung bestreiten, weil alle doch irgend etwas berühren und jede aus der vielfachen Mischung wie aus einer Quelle das, was ihr zuträglich und angemessen ist, ergreift. Auch solle man nicht gleich vom Ganzen sprechen, wenn man nur einzelne Theile berührt, und ja nicht glauben, daß alle ein und eben dieselbe Empfindung haben müssen, da jeder von einer andern Qualität und Kraft der Sache afficirt werde. Brauchts nun noch einer Untersuchung, welche Leute es sind, die den Satz, daß die Dinge

11) Nämlich die Epikureer.

12) Αμυοτ muß für χρηστον gelesen haben χριστον, da er es durch colorée übersetzt.

nicht mehr so als so beschaffen sind, in die Philosophie einführen? ob es nicht vor allen andern die thun, welche jede empfindbare Sache zu einem vermischten Gemengsel allerhand Qualitäten machen, — — 13) und dabey selbst gestehen, daß es um alle ihre Regeln gethan sey, daß das Urtheilsvermögen durchaus verlohren gehe, wenn sie nur irgend einen sinnlichen Gegenstand rein und einfach ließen, und nicht aus jedem viele machten?

Nun siehe ferner, was Epikur im Gastmahle 14) den Polyänus über die Wärme des Weins mit sich sprechen läßt. Polyänus thut die Frage an ihn: „Sagst du nicht, Epikur, „daß der Wein eine gewisse Erhitzung verursacht?" Darauf antwortet er: „Ey! wer wird denn so „allgemein dem Weine eine erhitzende Kraft zu„schreiben?" Und etwas weiter hin: „Denn „der Wein ist bekanntlich nicht im Allgemeinen „erhitzend, wohl aber kann man sagen, daß so „und so viel Wein den und jenen erhitze." Deßgleis

13) Die Vergleichung ὥστε γλεῦκος αὐλητηρίον, habe ich, als unübersetzbar ausgelassen. Es scheint eine verdorbene Stelle aus irgend einem komischen Dichter zu seyn.

14) Oder Symposion, ein Werk Epikurs, das derselbe nach Plato's und Xenophons Beyspiele geschrieben hat. S. Diogen. Laert. B. 10, 17.

gleichen, wenn er den Grund davon angiebt, und die Ursache darein setzt, daß bey der Vermischung des Weines mit dem Körper einige Atomen sich drängen und zerstreuen, andere wieder sich vereinigen und an einander hängen, fügt er hinzu: „Daher darf man nicht überhaupt und im Allgemeinen sagen, daß der Wein erhitzend sey; „sondern nur, daß so und so viel Wein eine solche „Natur, die von der und der Beschaffenheit ist, „erhitze, und eine andere von einer andern „Beschaffenheit erkälte. Denn in einem solchen „Gemengsel befinden sich auch solche Naturen, „aus welchen Kälte entstehen kann, wenn sie „sich zu rechter Zeit mit andern vereinigen und „so die Natur der Erkältung bewirken. Daher „betriegen sich alle diejenigen, welche im Allgemeinen behaupten, daß der Wein erkältend oder „erhitzend sey." Nun, wer sagen kann, daß die meisten sich betriegen, welche dem, was erkältet, eine erkältende, und dem, was erhitzt, eine erhitzende Kraft zuschreiben, der betriegt sich doch wohl selbst, wenn er nicht glaubt, daß aus seinen Behauptungen nothwendig der Satz folge, daß kein Ding mehr von der als von der Beschaffenheit sey. Er setzt weiter hinzu: „Oft kömmt „auch der Wein in den Körper, ohne eine erwärmende oder erkältende Kraft mitzubringen; „sondern, wenn die Masse bewegt worden, und „dadurch eine Versetzung der Körper entstanden

„ist, pflegen die Atomen, welche die Wärme ver„ursachen, sich bald mit einander zu vereinigen, „und vermöge ihrer Menge dem Körper Wärme „und Feuer mitzutheilen, bald wieder sich zu zer„streuen und Kälte hervorzubringen.“

Man sieht nun leicht ein, daß dieses auf alles angewendet werden kann, was man bitter, süß, reinigend, schlafmachend, leuchtend nennt und dafür hält, weil nichts von dem allen eine absolute Beschaffenheit und Kraft besitzt, auch nicht mehr wirkt als leidet, wenn es zu den Körpern hinzukömmt, sondern nach Verschiedenheit derselben auch eine verschiedene Mischung erhält. So sagt Epikur selbst im zweyten Buche gegen Theophrast, daß die Farben nicht an den Körpern haften, sondern erst nach gewissen Stellungen oder Lagen, die die Körper gegen das Gesicht haben, entstehen; mithin nimmt er an, daß ein Körper nicht mehr farbenlos sey, als eine Farbe habe. Und weiter oben sagt er ausdrücklich: „Aber auch ohne diesen Theil weiß ich nicht, „wie man sagen soll, daß diese Körper, die in der „Finsterniß sind, eine Farbe haben.“ Gleichwohl kömmt der Fall oft vor, daß, wenn eine finstere Luft alle Gegenstände umgiebt, einige die Farbe der Körper wahrnehmen, andere wegen Blödigkeit des Gesichts sie nicht wahrnehmen. Ja beym ersten Eintritt in ein finsteres Haus sehen wir keinen Schein von Farbe, aber nach einer kleinen

Weile

Weile sehen wir sie gar wohl. Demnach wird man sagen müssen, daß ein jeder Körper nicht mehr gefärbt als ungefärbt sey. Wenn nun aber die Farbe sich auf etwas bezieht, so gilt das auch vom Weißen und Blauen; folglich muß auch das Süße und Bittere sich auf etwas beziehen. Auf solche Weise nun läßt sich in Wahrheit von jeder Qualität behaupten, daß sie nicht mehr sey als nicht sey. Denn bey denen, die gerade so beschaffen sind, wird sie auch von der Art, bey denen aber, die nicht so beschaffen sind, nicht von der Art seyn. Und so gießt denn Kolotes den Schlamm und Koth, in welchem nach seiner Versicherung, die Vertheidiger des Satzes stecken, daß keine Sache mehr so als so beschaffen sey, über sich selbst und seinen Lehrer aus.

Aber erscheint denn der Ehrenmann nur allein in diesem Falle als

Ein Arzt für andre wohl, doch selbst Geschwüre voll?

O nein, keinesweges! Durch den zweyten Vorwurf jagt er nun gar, ohne es selbst zu wissen, den Epikur sammt dem Demokrit zum Leben hinaus. Er sagt nämlich, die Behauptung des Demokritus, daß die Farbe, das Süße, das Weiße nur durch Gesetz 15) vorhanden, aber die Atomen

15) D. h. durch die gegenwärtige Einrichtung der Natur. Bey dieser durchaus verdorbenen Stelle habe ich den Reiskischen Ergänzungen folgen müssen.

Atomen aller eben dieselben wären, streite mit den Empfindungen, und wer dabey beharre, oder davon Gebrauch mache, könne nicht wissen und sich vorstellen, ob er todt sey oder noch lebe. Dagegen habe ich nun nichts einzuwenden, so viel aber kann und muß ich sagen, daß alles dieß von Epikurs System eben so unzertrennlich ist, wie, nach ihrer Angabe, Figur und Schwere vom Atom unzertrennlich sind. Denn was sagt hier Demokritus? Daß Substanzen von unendlicher Menge, die sich nicht theilen lassen, die von einander (nicht) 16) verschieden, und dabey ohne Qualität und Empfindung sind, im Leeren zerstreut herumtreiben. Wenn diese sich einander nähern, zusammenkommen und sich an einander hängen, so erscheine von diesen angehäuften Massen die eine als Feuer, die andere als Wasser, eine andere als Pflanze, als Mensch u. s. w. Aber alle die, von ihm sogenannte Atomen seyen Ideen und weiter nichts. Denn aus dem, was nicht ist, könne eben so wenig etwas entstehen, als die Dinge, die einmal sind, zu nichts werden, weil die Atomen vermöge ihrer Festigkeit weder afficirt noch verändert werden können. Daher entstehe weder eine Farbe aus farbenlosen Dingen, noch eine Natur

16) Xylander glaubt, daß für διαφορους, αδιαφορους gelesen werden müsse. Deswegen habe ich das eingeschlossene nicht hinzugesetzt.

Natur oder Seele aus dem, was ohne Qualität und Seele ist.

Demokritus nun verdient Tadel, nicht, weil er zugiebt, was aus den Prinzipien folgt, sondern weil er Prinzipien annimmt, aus welchen dieses nothwendig folgt. Denn er hätte die ersten Dinge nicht als unveränderlich annehmen, oder, da er sie als solche annahm, nicht einsehen sollen, daß es nun um die Entstehung aller Qualität geschehen ist. Aber die Folge abläugnen, wenn man die Ungereimtheit einsieht, ist höchst unverschämt. Nun sagt Epikur, er nehme zwar eben dieselben Prinzipien an, wie Demokritus, läugne aber, daß durch Gesetz Farbe, Süßes, Weißes, und die andern Qualitäten da wären. Wenn sichs also mit dem Läugnen wirklich so verhält, gesteht er da nicht ein, daß er etwas thut, was ihm sehr gewöhnlich ist? Er hebt die Vorsehung auf, und sagt doch, daß er Gottesfurcht und Frömmigkeit übrig lasse; er wählt sich der Wollust wegen die Freundschaft, und doch will er um seiner Freunde willen die größten Schmerzen über sich nehmen; er behauptet, das Universum sey unendlich, und gleichwohl schafft er das Oben und Unten nicht weg. Bey einem Gastmahl ist es zwar gewöhnlich, einen Becher zu nehmen, daraus so viel zu trinken als man will, und das übrige wegzugeben; aber beym Philosophiren sollte man diesen weisen Spruch immer im Gedächtniß haben: „Die Prin-

„zipien

„zipien sind zwar nicht nothwendig, nothwendig „aber sind die Enden und Folgen derselben.“ So ist es zum Beyspiel dem Epikur nicht nothwendig, den Lehrsatz anzunehmen, oder besser zu sagen, dem Demokritus zu stehlen, daß die Atomen Prinzipien aller Dinge sind; aber da er ihn nun einmal angenommen hat, und sich auf die erste Wahrscheinlichkeit desselben viel zu Gute thut, nun so muß er auch das Lästige und Beschwerliche vollends austrinken, oder zeigen, wie Körper ohne alle Qualität durch die bloße Zusammenkunft allerley Qualitäten hervorgebracht haben. Zum Beyspiel gleich, woher das von uns sogenannte Warme gekommen, und wie es den Atomen zu Theil geworden ist, wenn sie weder Wärme hatten, als sie zusammen kamen, noch auch nach der Zusammenkunft warm geworden sind. Denn ersteres gehört für das, was selbst eine Qualität hat, letzteres für das, was fähig ist, eine anzunehmen; beydes aber, sagt ihr, kann den Atomen nicht zukommen, weil sie unvergänglich sind.

Wie aber? möchte Kolotes sagen — befinden sich nicht auch Plato, Aristoteles und Xenokrates in dem Falle, daß sie Gold aus dem, was nicht Gold ist, Stein aus dem, was nicht Stein ist, und so alle andere Dinge aus den vier einfachen und ersten Körpern hervorbringen? Das ist wohl wahr. Allein diese Philosophen lassen sogleich

gleich die Prinzipien zur Hervorbringung einer Sache zusammen kommen, und die ihnen eigenen Qualitäten gleichsam als ansehnliche Beyträge dazu hergeben; und wenn nun das Feuchte mit dem Trocknen, das Kalte mit dem Warmen, das Harte mit dem Weichen, das heißt, Körper die durch gegenseitige Einwirkung bewegt und durch und durch verändert werden, sich zusammen vereinigt haben, so bringen sie gemeinschaftlich durch eine andere Mischung eine andere Form hervor. Der Atom hingegen ist nicht nur für sich selbst unfruchtbar und aller Zeugungskraft beraubt, sondern wenn er mit einem andern Atom zusammen kommt, verursacht er seiner Härte und Festigkeit wegen blos einen Schall, ohne sonst eine andere Wirkung zu haben oder hervorzubringen. Sie stoßen immer und ewig gegen einander, und sind also nicht vermögend, ich will nicht sagen, ein Thier, eine Seele oder eine Pflanze, sondern nicht einmal eine gemeinschaftliche Menge oder einen Haufen aus sich selbst zuwegezubringen, da sie unaufhörlich erschüttert und von einander entfernt werden.

Aber nun greift Kolotes, gleich als wenn er mit einem ungelehrten Könige sich unterredete, von neuem wieder den Empedokles an, wegen folgender Stelle:

Und ich sage dir noch, die Natur der sterblichen Wesen

Ist

Ist nichts, auch nichts das Ende des alles zerstörenden Todes,
Sondern was Natur die sterblichen Menschen benennen,
Ist nur eine Vermischung und Trennung des Urstoffs.

Ich für meine Person sehe nicht ein, in wie fern dieß dem Leben zuwider seyn sollte, wenn man glaubt, daß das, was nicht ist, nicht entstehen, und das, was einmal ist, nicht zu Grunde gehen könne; daß die Vereinigung oder Zusammenkunft einiger Dinge, die da sind, Entstehung, und deren Trennung von einander, Tod genennt werde. Denn Empedokles hat doch deutlich genug gezeigt, daß hier unter Natur nichts anders als die Entstehung zu verstehen sey, da er ihr den Tod entgegensetzt. Wenn nun aber diejenigen, die das Entstehen für eine Mischung und das Vergehen für eine Trennung erklären, nicht leben und auch nicht leben können, was thun denn die Epikureer anders? Ja Empedokles, der die Elemente verbindet, und sie durch Wärme, Weichheit und Feuchtigkeit zusammenfügt, legt ihnen doch noch eine Mischung und innige Vereinigung bey; die Epikureer aber, welche die unveränderlichen und keiner Uebereinstimmung fähigen Atomen zusammentreiben, bringen aus ihnen gar nichts zuwege, sondern verursachen nur ein vielfaches und unabläßiges

Stoßen

Stoßen derselben. Denn die Verwickelung, welche die Trennung verhindern soll, verstärkt nur das Zusammenstoßen, und so ist das, was sie Entstehung nennen, mehr ein Streit und eine Unruhe, als eine Mischung und Verbindung. Wenn die auf einen Augenblick zusammenstossenden Atomen bald sich des Gegenstoßes wegen von einander entfernen, bald wieder, wenn die Kraft des Stoßes nachgelassen hat, zusammengehen, so sind sie mehr als noch einmal so lange von einander getrennt, ohne sich zu berühren, oder sich nahe zu seyn, so daß von ihnen nicht einmal ein lebloses Wesen zu Stande gebracht werden kann. Wie nun aber vollends Empfindung, Seele, Verstand und Denkkraft im Leeren und durch die Atomen entstehen soll, das läßt sich auf gar keine Weise begreifen, da diese nicht nur an und für sich keine Qualität haben, sondern auch, wenn sie zusammenkommen, nicht afficirt oder verändert werden; ja selbst diese Zusammenkunft nur Stöße und Schläge, aber keine Mischung und genaue Vereinigung bewirkt.

Solchergestalt wird denn durch die Lehrsätze der Epikureer das Leben und die Existenz eines lebenden Wesens ganz aufgehoben, weil sie leere, apathische Prinzipien, die keiner Qualität, keiner Mischung und Verbindung fähig sind, zum Grunde legen. Wie lassen sie nun Natur, Seele und Leben übrig? Eben so, wie den Eyd, das

Gebet, das Opfer und die Verehrung der Götter, nämlich nur den Worten nach und in so fern, daß sie verstellter Weise von Dingen reden und sprechen, die sie durch ihre Prinzipien und Grundsätze wieder abläugnen. Daher nennen sie das Hervorgebrachte selbst Natur, und das Entstandene Entstehung, so wie man oft im gemeinen Leben ein hölzernes Geräthe Holz und zusammenstimmende Dinge Zusammenstimmung nennt.

Wie hat es also dem Kolotes nur einfallen können, Empedokles solcher Ausdrücke wegen Vorwürfe zu machen? „Warum machen wir uns, „sagt er, die Plage, daß wir für uns sorgen, „nach gewissen Dingen streben, und andere zu „vermeiden suchen? Wir sind ja selbst nicht, und „können uns im Leben keiner andern Dinge bedienen.“ Aber, liebes Kolotarion, könnte man sagen, sey du ganz ruhig! Niemand hindert dich, für dich selbst zu sorgen, durch die Lehre, daß die Natur des Kolotes nichts anders, als Kolotes selbst ist; niemand wehrt dir, dich der Dinge — unter den Dingen aber versteht ihr die Wollüste — zu bedienen, indem er darthut, daß es keine Natur der Torten, der Wohlgerüche und des Beyschlafs giebt, aber wohl Torten, Salben und Weiber. Denn der Grammatiker, welcher sagt, die Kraft des Herkules 17) sey Herkules selbst,

17) Bin Ἡρακλῆιν, eine beym Homer sehr oft vorkommende Umschreibung.

selbst, läugnet deswegen noch nicht die Existenz des Herkules, und diejenigen, die behaupten, das Wort Symphonie 18) sey ein bloßer Ausdruck, sagen dadurch nicht, daß es keine Töne gebe; da sogar Philosophen, welche Seele und Denkkraft aufheben, dennoch weder das Leben, noch das Denken aufzuheben glauben.

Wenn nun aber Epikur sagt: „die Natur „der Dinge sind die Körper und das Leere" — sollen wir das so verstehen, als wollte er sagen, die Natur sey etwas anders außer den Dingen, oder will er damit weiter nichts als die Dinge andeuten, so wie er freylich auch die Natur des Leeren das Leere selbst, ja sogar das Universum die Natur des Universums zu nennen pflegt? Fragt man ihn deswegen: Was sagst du, Epikur? Ist dieses das Leere und jenes die Natur des Leeren? — so wird er antworten: Nein, gewiß nicht; aber der Gebrauch dieser Wörter ist nun einmal so eingeführt, und ich richte mich ebenfalls nach dem eingeführten Gebrauche. Was hat nun Empedokles anders gethan, da er lehrte, die Natur sey von dem, was entsteht, und der Tod von dem, was stirbt, nicht verschieden? So wie die Dichter sich oft Bilder erschaffen und zum Beyspiel sagen:

18) Noch ein anderes Beyspiel von δοκησις und δοκος wird hier angegeben; ich habe es aber ausgelassen, weil es im Deutschen unübersetzbar ist.

Zwietracht tobt und Tumult ringsum und des Jammergeschicks Ker — 19) so braucht man im gemeinen Leben gar oft die Wörter Entstehung und Untergang von den Dingen, die zusammengesetzt und aufgelöst werden. Empedokles war so weit entfernt, die Dinge zu verrücken oder wider den Augenschein zu streiten, daß er nicht einmal einem Ausdrucke die gewöhnliche Bedeutung nahm, sondern, nachdem er einer Täuschung, die den Dingen schädlich werden konnte, vorgebeugt hatte, den Wörtern die eingeführte Bedeutung wieder gab, in folgender Stelle:

Wenn durch Mischung ein Mensch ans Licht
des Tages hervortritt,
Oder auch eins der Thiere des Feldes, der
grünen Gesträuche,
Oder der mancherley Vögel, so nennet man
dieses Entstehung.
Werden diese geschieden, dieß heißen wir
Tod und Verderben,
Nach gemeinem Gebrauch, den ich auch selber
befolge.

Diese Stelle führt Kolotes an, ohne einzusehen, daß Empedokles Menschen, Thiere, Gesträuche

19) Aus dem 18ten B. der Iliade, V. 535. Ker (κηρ) ist das Schicksal, welches vom Dichter, so wie die Zwietracht und der Tumult personificirt worden.

sträuche und Vögel nicht aufgehoben hat, die, nach seiner Meynung, durch Mischung der Elemente vollendet werden; daß er aber, wenn er lehrt, in wie fern diejenigen sich irren, welche die Zusammensetzung und Scheidung mit dem Namen Natur, Tod und unseliges Verderben belegen, deßhalb noch nicht den Gebrauch der gewöhnlichen Ausdrücke untersagt hat. Mir wenigstens scheint Empedokles die gewöhnliche Art zu reden, nicht verändern, sondern, wie gesagt, auf eine gründliche Art die Entstehung aus Dingen, die nicht sind, welche von einigen Natur genannt wird, bestreiten zu wollen. Dieß erhellet deutlich genug aus folgender Stelle:

Thoren! denn sie plagen sich nicht mit Grübeln und Sorgen.
Bilden sich ein, daß das, was nie noch gewesen, entstehe,
Oder daß etwas ersterb' und ganz ins Nichts sich verliere.

Dieß sind doch wohl Verse eines Mannes, der allen, die Ohren haben, zuruft, daß er nicht die Entstehung, sondern die Entstehung aus dem, was nicht ist — nicht den Untergang, sondern die gänzliche Vernichtung, oder die Auflösung in das, was nicht ist, abläugnet. Wer ja Lust hätte, auf eine feinere Art, nicht so grob und einfältig zu tadeln, dem würde das darauf Folgende zu ganz andern Vorwürfen Anlaß geben, wenn nämlich Empedokles sagt:

Auf den Gedanken wird der Weise doch nimmer gerathen,
Daß, so lange wir leben, was leben hienieden man nennt,
Wir so lange nur sind, und Gutes und Böses ertragen;
Aber vor der Geburt und nach dem Tode des Daseyns
Uns nicht erfreuen.

Diese Stelle verräth, daß er, statt den Gebornen und Lebenden das Daseyn abzusprechen, vielmehr glaubt, daß sowohl die, welche noch nicht geboren, als die, welche schon gestorben sind, ein Daseyn haben. Aber gegen diese Meynung hat Kolotes im Ganzen nichts eingewendet; er sagt bloß, daß wir nach ihm von Wunden und Krankheiten frey seyn werden. Und wie kann denn derjenige, der ausdrücklich sagt, daß jedem vor und nach dem Leben, Böses und Gutes begegne, den Lebenden das Empfinden und Leiden absprechen? Wen trifft es denn nun eigentlich, von Wunden und Krankheiten frey zu seyn? Euch gewiß, die ihr aus Atom und Leerem zusammengesetzt seyd, deren keines Empfindung hat. Aber das hat so viel nicht zu bedeuten, das schlimmste ist, daß es nichts mehr giebt, was euch Wollust verschaffen könnte, weil der Atom das, was diese zuwege bringt

bringt, nicht annimmt, das Leere aber davon nicht afficirt wird.

Da Kolotes gleich nach dem Demokritus auch den Parmenides mit einzuscharren suchte, ich aber diesen Mann einstweilen übergangen habe, um erst die Vertheidigung des Empedokles zu führen, die mit den ersten Beschuldigungen mehr zusammenhing, so wollen wir für jetzt auf den Parmenides wieder zurück kommen. Kolotes wirft ihm vor, daß er schändliche Sophistereyen vorbringe; und doch hat der Mann, durch diese Sophistereyen nicht die Freundschaft herabgewürdiget, nicht den Hang zur Wollust frecher gemacht, nicht der Tugend den ihr eigenen Werth, das von selbst Anziehende genommen, nicht die Begriffe von den Göttern verwirrt. Wie er aber durch den Satz, das Universum ist Eins, uns gehindert hat zu leben, das kann ich auf keine Weise einsehen. Denn wenn Epikur sagt, das Universum sey grenzenlos, habe weder Anfang noch Ende, und nehme weder zu noch ab, so spricht er vom Universum als von einem Eins: und da er im Anfange seiner Untersuchung angibt, die Natur der Dinge bestehe in den Körpern und dem Leeren, so theilt er sie, als eine einzige, in zwey Theile, wovon der eine im Grunde ein Nichts ist, und von euch unberührbar, leer und körperlos genennt wird. Folglich ist euch das Universum nur Eins, wenn ihr anders nicht vom Leeren

leere Worte brauchen, und mit den Alten einen ganz vergeblichen Streit führen wollet. Aber, bey Gott, werdet ihr sagen, nach Epikurs Lehre sind ja die Körper der Menge nach unendlich und aus ihnen entsteht jedes Sinnenwesen — Sehet nur, was für Prinzipien ihr bey der Entstehung zum Grunde legt, die Unendlichkeit und das Leere. Letzteres ist unwirksam, unempfindlich und körperlos, erstere ohne Ordnung, ohne Vernunft, unbegreiflich, sie verwirrt und löst sich selbst auf, weil sie der Menge wegen nicht gefaßt und bestimmt werden kann. Parmenides hingegen hat weder das Feuer, noch das Wasser, noch den Abstur3, 20) noch, wie Kolotes zu sagen beliebt, die in Asien und Europa bewohnten Städte aufgehoben, da er sogar eine Welt 21) annimmt, die Elemente, Licht und Finsterniß, 22) vermischt, und aus diesen und durch diese alle Sinnen-

20) Oder nach Reiske, die Kälte, indem er χρημνον in χρυμον verändern will.

21) Reiske will für και διακοσμον lesen ην Δια κοσμον. H. Tiedemann behält jene Worte, und übersetzt sie: er hat eine Theorie der Welterentstehung entworfen. S. Geist der spekulat. Philosophie Th. 1. S. 190. Amyot muß και Δια κοσμον πεποιηται gelesen haben, da er übersetzt: atendu qu'il dit, que le monde est Jupiter.

22) Nach den Worten: Das Helle und das Dunkle.

nenwesen erschafft. Denn er hat gar vieles von der Erde, vom Himmel, von der Sonne, vom Monde und von den Sternen gesagt; er hat sich über die Entstehung der Menschen erklärt, und keine Verschiedenheit der vorzüglichen Dinge unberührt übergangen, so gut man es in jenen frühern Zeiten von einem Manne, der über die Physiologie ein eigenes Werk schrieb, und nicht ein fremdes plünderte, erwarten kann.

Parmenides sah überdieß eher, als alle andere, selbst eher als Sokrates ein, daß die Natur etwas muthmaßliches 23), aber auch etwas intelligibles hat; daß das Muthmaßliche wandelbar, herumirrend, den Bewegungen und Veränderungen unterworfen ist, weil es ab- und zunimmt, bald in diesem, bald in einem andern Verhältnisse steht, und nicht immer auf gleiche Weise in die Sinne fällt, das Intelligible hingegen von einer ganz andern Art,

Ganz ist es, Eins, ist unbeweglich und unerschaffen — 24)

wie er selbst gesagt hat, sich selbst gleich und im Seyn unwandelbar. Auch diese Ausdrücke tadelt Kolotes auf eine hämische Art, macht bloß

23) D. h. was von den äussern Sinnen, den Meynungen und Vermuthungen der Menschen abhängt.

24) Unter den von H. Füllebo rn gesammelten Fragmenten des Parmenides ist es der 38te Vers, wiewohl mit einigen Abweichungen.

die Worte, nicht die Sache selbst zum Gegenstand des Streits und erklärt dann geradezu, Parmenides hebe durch die Behauptung, das Universum ist Eins, alle Dinge auf. Allein er hebt weder die eine noch die andere Natur auf, sondern eignet jeder zu, was ihr gehört. Das Intelligible setzt er in die Idee des Eins und des Existirenden. Existirend oder Seyend nennt er es, weil es ewig und unvergänglich ist, Eins aber, weil es sich selbst immer gleich ist, und keine Verschiedenheit annimmt. Hingegen zur unordentlichen und in steter Bewegung befindlichen Natur rechnet er das Sinnliche. Von beyden giebt er auch ein Kriterium an

— — was unwandelbar

Und ewig fest die Wahrheit lehrt — 25)

dieß beschäftiget sich mit dem Intelligiblen, das sich immer auf dieselbe Art verhält —

— — — — und was

Nur Sinnenschein und Menschenmeynung ist — 26)

in so fern es mit Dingen zu thun hat, die allerley Veränderungen, Modificationen und Ungleichheiten annehmen. Nun läßt sich gar nicht begreifen, wie Parmenides Empfindung und Meynung übrig lassen konnte, wenn er das Sinn-

25) Nach H. Fülleborns Uebersetzung in Parmenides Fragmenten. V. 29.

26) Ebendas. V. 30.

Sinnliche und Muthmaßliche aufhob. Allein weil das wahrhaft Existirende immer im Seyn beharren muß, das Sinnliche hingegen bald existirt, bald nicht existirt, sich immer verändert und seine Natur umwandelt, so glaubte er, daß es eher eine andere Benennung, als die des immer Existirenden erheische. Also ist das Räsonnement über das Existirende, daß es Eins ist, nicht Aufhebung der vielen sinnlichen Dinge, sondern es wird dadurch bloß der Unterschied derselben von dem Intelligiblen angegeben.

Diesen Unterschied hat Plato in seiner Uebersetzung über die Formen noch deutlicher ins Licht gesetzt, und dadurch ebenfalls dem Kolotes Anlaß zu Vorwürfen gegeben. Um deßwillen halte ich für dienlich, das was gegen ihn gesagt worden, hier sogleich mitzunehmen. Zuvörderst müssen wir aber die Sorgfalt und die ungemeine Gelehrsamkeit unsers theuren Philosophen in Betrachtung ziehen, da er versichert, Aristoteles, Xenokrates, Theophrastus, und alle Peripatetiker wären den Grundsätzen des Plato gefolgt. Nun in welchem unbewohnten Winkel der Welt hast du denn das Buch geschrieben, daß du bey Aufsetzung deiner Vorwürfe der Schriften jener Männer nicht habhaft werden, und des Aristoteles Abhandlungen über den Himmel und über die Seele, des Theophrastus Widerlegung der

Phy-

Physiker, des Herakleitus 27) Zoroaster, so wie dessen Schriften über die Unterwelt, und über schwierige Fragen aus der Physik, des Dikäarchus Abhandlung über die Seele, in die Hand nehmen konntest, worinn sie beständig in Absicht der wichtigsten und vorzüglichsten Materien der Physik dem Plato widersprechen und von ihm abweichen? Selbst Strato, das Haupt und der vornehmste unter den andern Peripatetikern ist in vielen Stücken mit Aristoteles nicht einstimmig, und hat Meynungen gehabt über die Bewegung, über den Verstand, über die Seele, über die Entstehung, die dem Plato gerade entgegen sind; ja er geht gar so weit, daß er behauptet, die Welt sey unbeseelt und das Natürliche folge dem Zufälligen, weil der Zufall den Anfang gegeben habe und nun auch jede natürliche Wirkung so ausgeführet werde. *) Was besonders die Ideen betrifft, um derentwillen Kolotes den Plato tadelt, so macht Aristoteles gegen diese überall alle mögliche Einwürfe und Schwierigkeiten, in den mora-

27) Nicht Herakleitus aus Ephesus, sondern ein jüngerer aus der peripatetischen Schule, wenn anders dieser Name richtig ist. Reiske ist geneigt, dafür Herakleides zu lesen, weil jener sonst nirgends vorkommt.

*) Ueber diesen Lehrsatz des Strato s. H. Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 422.

moralischen sowohl als in den physischen Schriften, auch in den exoterischen Dialogen, 28) so daß manche glauben, er habe mehr aus Streitsucht als aus Liebe zur Weisheit diesen Lehrsatz angegriffen, um auf diese Weise das System des Plato zu untergraben. So weit war er entfernt, den Meynungen desselben zu folgen. Was ist das nun für eine unverschämte Dreistigkeit, daß du, ohne gelernt zu haben, was diese Männer glauben, ihnen anlügst, was sie nicht glauben? daß du, bey der stolzen Einbildung, andere zu widerlegen, ein mit eigner Hand geschriebenes Zeugniß von deiner Dummheit und Unverschämtheit ans Licht bringst, indem du sagst, daß diejenigen mit dem Plato übereinstimmen, die ganz von ihm abweichen, und diejenigen ihm folgen, die ihm geradezu widersprechen?

Aber nun sagt ja Plato, daß die Pferde und die Menschen von uns vergeblich für Pferde und Menschen gehalten werden — Nun in welchem Winkel von Plato's Schriften hat Kolotes dieß versteckt gefunden? Wir wenigstens lesen in allen, daß der Mensch als Mensch, das Pferd als Pferd, und das Feuer als Feuer von ihm vermeynet und

ange-

28) So habe ich die Worte δια των εξωτερικων διαλεγων einstweilen übersetzt, glaube aber mit Reiske, daß sie verdorben sind, zumal da sonst nirgends eine Schrift von Aristoteles unter diesem Titel angeführt wird.

angesehen wird; in so fern nannte er alle diese Dinge vermeyntliche oder muthmaßliche. Aber unser Mann, der so ganz im Besitze der Weisheit ist, nahm die beyden Sätze, der Mensch ist nicht, und, der Mensch ist nicht etwas wahrhaft existirendes, 29) für einerley und ebendieselben; Plato hingegen machte zwischen Nichtseyn und nicht existirend seyn einen himmelweiten Unterschied, weil durch jenes eine Aufhebung aller Substanz, durch dieses nur eine Verschiedenheit zwischen dem Theilnehmenden und dem Theilnehmbaren angedeutet wird. Und diese Verschiedenheit haben spätere Philosophen blos in einen Unterschied des Geschlechts, der Gattung, und gewisser sogenannten gemeinen und eigenen Qualitäten gesetzt, sind aber nicht weiter gegangen, weil sie auf größere Schwierigkeiten der Logik stießen. Aber das Theilnehmbare steht zu dem Theilnehmenden in eben dem Verhältniß, in welchem die Ursache zur Materie, das Original zum Bilde, und die Kraft zur Wirkung steht; und eben dadurch unterscheidet sich am meisten das, was für sich selbst und immer dasselbe ist, von dem, was durch etwas anders ist und niemals auf

29) μη ον ειναι. Unter μη ον verstand Plato gewöhnlich Nichts im relativen Verstande, das heißt, was vorhin das nicht war, was es hernach ward. E. H. Tiedemanns Geist der spekul. Philos. Th. 2. S. 75.

auf gleiche Weise sich verhält, da jenes etwas nicht existirendes weder seyn wird noch gewesen ist, und deßwegen absolut und wahrhaft existirend ist; dieses hingegen auch nicht einmal das Seyn, welches ihm von etwas anderm mitgetheilt worden, fest und beständig hat, sondern aus Schwäche es wieder verliert, indem die Materie an der Form immer abgleitet, und so viele Modificationen und Veränderungen an dem Bilde der Substanz gestattet, daß sie immerfort in Bewegung ist, und hin und her schwebt. So wie nun der, welcher sagt: Plato ist nicht das Bild des Plato, dadurch keinesweges die Empfindung und Existenz des Bildes als eines Bildes aufhebt, sondern nur den Unterschied dessen, was für sich selbst ist, von dem andern, dessen Entstehung von jenem abhängt, darstellt; eben so hebt man noch nicht die Natur, den Gebrauch und die Empfindung der Menschen auf, wenn man behauptet, daß jeder von uns durch Theilnehmung an einer gemeinschaftlichen Idee oder Substanz als ein Bild desjenigen, was der Entstehung die Aehnlichkeit gab, entstanden sey. Denn wer sagt, das glühende Eisen sey nicht Feuer, oder der Mond nicht eine Sonne, sondern, nach Parmenides,

Nur leuchtend in der Nacht, und um die Erde,
Sich wälzend, ein geborgtes Licht — 30)

der

30) Nach H. Fülleborns Uebersetzung in Parmenides Fragmenten V. 137.

der hebt ja nicht gleich den Gebrauch des Eisens, oder die Natur des Mondes auf. Wollte er sagen, der Mond sey kein Körper, auch nicht erleuchtet, dann würde er den Sinnen widersprechen, so gut wie derjenige, welcher Körper, Leben, Entstehung und Empfindung läugnet. Ein Philosoph nun, der aus der Existenz dieser Dinge vermuthet, daß sie an dem, was immer existiret, und ihnen das Seyn verliehen hat, Theil nehmen und wie weit sie von demselben abstehen, der übersieht keinesweges die sinnlichen Dinge, sondern sagt, daß das Intelligible existire, und statt die Wirkungen, die an uns geschehen und erscheinen, aufzuheben, beweißt er, daß es andere giebt, die in Absicht des Seyns weit fester und beständiger sind als diese, weil sie weder entstehen noch vergehen, noch irgend etwas leiden; überdieß lehrt er, daß man, um den Unterschied noch deutlicher auszudrücken, einen seyend, die andern werdend nennen sollte. Und gerade in diesem Falle befinden sich die neuern Philosophen. Diese rauben vielen wichtigen Dingen die Benennung Existirend, als dem Leeren, der Zeit, dem Raume, und überhaupt der ganzen Gattung der nennbaren Dinge, worunter auch alle wahren gehören. Von diesen sagen sie, daß sie zwar nicht existirend, aber doch etwas sind, und brauchen sie immer, sowohl im gemeinen Leben, als in der Philosophie, als solche, die existiren und bestehen.

Nun

Nun möchte ich doch gern unsere Ankläger fangen, ob sie nicht selbst in ihren Sachen diesen Unterschied wahrnehmen, nach welchem einige Dinge in Absicht des Seyns beständig und unwandelbar sind, so wie sie selbst sagen, daß die Atomen wegen ihrer Unempfindlichkeit und Härte sich durch alle Zeiten auf gleiche Weise verhalten, alle zusammengesetzten Dinge hingegen veränderlich und in stetem Flusse sind, bald entstehen, bald wieder vergehen, indem ohne Aufhören unzählige Bilder verschwinden und zerfließen, und dafür unzählige andere aus der Luft herzuströmen, und die Masse ergänzen, die durch diese Abwechselung immer verändert wird und eine andere Mischung bekömmt. Ja sie nehmen sogar an, daß auch die in der Tiefe der Masse befindlichen Atomen nicht aufhören können, sich zu bewegen, und sich gegen einander zu schwingen.

So findet sich denn doch unter den Dingen ein solcher Unterschied im Seyn, und Epikur ist nun weiser als Plato, insofern er allen Dingen ein gleiches Seyn zuschreibt, dem unberührbaren Leeren, den harten Atomen, den Prinzipien und den zusammengesetzten Massen; ob er gleich nicht glaubt, daß das Ewige mit dem Entstehenden, das Unvergängliche mit dem Vergänglichen, die unempfindlichen, immer dauernden und unwandelbaren Naturen, die nie aus dem Seyn heraustreten können, mit jenen, die zu keiner Zeit sich

auf gleiche Weise verhalten, das Seyn gemein haben. Nun wenn Plato hierin gefehlt hat, so ist es höchst billig, daß er von diesen Leuten, die eine reinere Sprache reden und sich richtiger auszudrücken wissen, wegen Verwirrung der Namen zur Verantwortung gezogen werde; nur darf man ihn nicht beschuldigen, daß er die Dinge aufhebe, und uns aus dem Leben hinaustreibe, weil er den Dingen nur ein Werden, nicht wie sie, ein Seyn zuschreibt.

Da wir oben nach dem Parmenides den Sokrates übergangen haben, so wollen wir nun auf diesen zurückkommen. Kolotes wendet sich hier gleich zu der wichtigsten Beschuldigung, 31) und nachdem er erzählt hat, das Chärephon 32) aus Delphi jenes den Sokrates betreffende Orakel, das uns allen bekannt ist, gebracht habe, setzt er Folgendes hinzu: „Doch die Erzählung Chärephons wollen wir, da sie vollkommen sophistisch und höchst ärgerlich ist, mit Stillschweigen

31) Im Griechischen: rückt sogleich den Stein von der heiligen Linie — ein Sprüchwort, dessen sich Plutarch schon oft bedient hat.

32) Chärephon war ein Athener, einer der vertrautesten Schüler des Sokrates. Das Orakel, welches er aus Delphi zurückbrachte, war: Ανδρων απαντων Σωκρατης σοφωτατος, unter allen Menschen ist Sokrates der weiseste. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 5. 18.

gen übergehen." So ist denn, um der andern nicht zu gedenken, Plato, der dieses Orakel aufzeichnete, *) ärgerlich. So sind die Lakedämonier noch ärgerlicher, die das Orakel vom Lykurg in den ältesten Geschichtsbüchern haben. 33) So war auch die Erklärung des Themistokles sophistisch, wodurch er die Athener beredete, ihre Stadt zu verlassen, und die Flotte des persischen Königs besiegte. 34) So waren endlich auch die Gesetzgeber Griechenlands ärgerlich, welche die meisten und vorzüglichsten Feste auf Befehl des Delphischen Orakels anordneten. Wenn also jenes Orakel, das wegen des Sokrates, eines von den Göttern zur Tugend begeisterten Mannes, von Delphi gebracht, und worinn er für einen Weisen erklärt wurde, ärgerlich und sophistisch war, mit welchen

*) In der Apologie des Sokrates, Th. 1. S. 48. der Zweybr. Ausg.

33) Dieses Orakel vom Lykurg hat uns Herodot B. 1. K. 65. aufbehalten.

34) Die Athener hatten in dem Kriege mit Xerxes vom Delphischen Apoll ein Orakel bekommen, daß sie durch eine hölzerne Mauer geschützt werden sollten. Themistokles erklärte dieses Orakel von den Schiffen, bewog dadurch die Athener, ihre Stadt zu verlassen, und sich auf die Flotte zu begeben, und trug auf solche Art den Sieg bey Salamis davon. Das Orakel findet man in Herodots Geschichte. B. 7. K. 141. Vergl. Plutarchs Leben des Themistokles. K. 10.

schicklichen Namen sollen wir denn nun euer Jauchzen und Frohlocken, euer lärmendes Händeklatschen, eure Kniebeugungen und Anbetungen belegen, womit ihr den Mann, der euch zum ununterbrochenen Genuß aller Vergnügungen ermahnt, erhebet und besinget? den Mann, der in dem Briefe an Anaxarchus geschrieben hat: „Ich aber lade zu unaufhörlichen Vergnügungen „ein, nicht zu Tugenden, die nur leere, vergebliche und unruhvolle Hoffnungen auf Freudengenuß gewähren?“ Und gleichwohl sagt Metrodorus in der Ermahnung an Timarchus: „Wir wollen Gutes auf Gutes thun, und uns, „in gleiche Empfindungen versenkt, aus diesem „niedern Leben zu den wahrhaft göttlichen Orgien „Epikurs hinwenden.“ Kolotes selbst warf sich eines Tages, da er den Epikur über Physiologie sprechen hörte, ihm unerwartet zu Füßen, und Epikur rühmt sich dessen selbst, wenn er schreibt: „In der Begeisterung über das, was ich damals „sagte, kam dir die nicht aus der Physiologie zu „erklärende Begierde an, unsere Knie zu umfassen, und uns alle die Ehrenbezeugungen, die „sonst nur bey der Verehrung und Anbetung der „Götter gewöhnlich sind, zu erweisen. Dadurch „machtest du nun, setzt er hinzu, daß wir dich „wiederum vergötterten und anbeteten.“ Gewiß, es wäre sehr verzeihlich, wenn hier jemand sagte, er wolle alles darum geben, um diese Scene

auf

auf einem Gemälde vorgestellt zu sehen, wie der eine niederfällt und die Knie umfaßt, und der andere wieder jenen göttlich verehrt und anbetet. Indeß brachte diese schmeichelhafte Ehrenbezeugung, so gut sie auch von Kolotes angelegt war, keinesweges die erwarteten Früchte. Denn anstatt öffentlich für einen Weisen erklärt zu werden, sagte Epikur bloß zu ihm: „Wandle „du mir als unvergängliches Wesen herum und „siehe auch uns als unvergänglich an.“

Ungeachtet sie nun selbst solcher Reden, Bewegungen und Leidenschaften sich bewußt sind, so erdreisten sie sich dennoch, andere Leute ärgerlich zu nennen. Ja Kolotes bedient sich, nachdem er diese weisen und herrlichen Bemerkungen über die Sinne gemacht hat, daß wir Brod und kein Heu essen, daß wir über die Flüsse, wenn sie groß sind, in Kähnen fahren, durch kleine aber, die leicht zu passiren sind, zu Fuße gehen, sogar folgenden Ausrufs: „Du „aber, Sokrates, befliffest dich immer prahleri„scher Reden, und das, was du mit deinen „Freunden und Schülern sprachst, war ganz von „deinen Handlungen verschieden.“ Ey! wie sollten Sokrates Reden nicht prahlerisch seyn, da er sagte, er wisse nichts, sondern lerne immer und suche die Wahrheit? Wenn du, Kolotes, auf solche Reden des Sokrates gestoßen wärest, dergleichen Epikur in einem Schreiben an Idomeneus

meneus braucht: „Schicke uns also Erstlinge zur „Pflege des heiligen Leibes, sowohl für mich „selbst, als für die Kinder; denn es fällt mir „eben ein, in diesem Tone zu reden.“ 35) — Hättest du dann wohl gröbere und unanständigere Ausdrücke gebrauchen können? Daß nun aber Sokrates anders redete, als handelte, davon findest du wohl ein treffliches Zeugniß in seinem Betragen bey Delium, 36) bey Potidäa, 37) in seinem Verhalten unter den dreyßig Tyrannen,

gegen

35) Amyot sieht diese letztern Worte nicht als einen Theil der aus Epikurs Briefe genommenen Stelle an, sondern schreibt sie dem Plutarch zu, indem er übersetzt: Il me prend envie de demander. Aber mit der Partikel γαϱ kann dieß nicht angehen.

36) Ein Tempel des Apollo in Böotien an der Grenze von Attika, wo die Athener unter Hippokrates Anführung von den Böotiern geschlagen wurden im achten Jahre des peloponnesischen Krieges. S. Thukydides B. 4. K. 90 ff. Sokrates wohnte diesem Treffen bey, focht auf das tapferste, und rettete den vom Pferde gefallenen Xenophon.

37) Diese Stadt lag in Thrakien und gab mit Veranlassung zum peloponnesischen Kriege. Diogenes Laert. B. 2. K. 5. 7. meldet, daß Sokrates als Soldat auf einer athenischen Flotte zur Belagerung derselben mit abgegangen sey. Vergl. Aelians vermischte Geschichte B. 3. K. 17.

gegen das Volk, 38) gegen den Archelaus, 39) in seiner Armuth und in seinem Tode. Denn alles dieß entsprach ja nicht den sokratischen Lehren: Ein Beweis, mein Bester, daß Sokrates anders redete und anders handelte, wäre dieß, wenn er das vergnügte Leben zum Zwecke gemacht, und dennoch ein solches Leben geführt hätte. Dieß mag zur Antwort auf die Schmähungen genug seyn.

Was nun noch die Evidenz der Dinge betrifft, so sieht Kolotes nicht ein, daß die Vorwürfe, die er hierüber dem Sokrates macht, auf ihn selbst zurückfallen. Es ist nämlich einer von Epikurs Grundsätzen, daß niemand einer unwiderruflichen Ueberzeugung fähig sey, als nur der Weise. Da also Kolotes nicht weise ist, selbst nicht nach jenen (dem Epikur erwiesenen)

38) Dieß bezieht sich auf das, was Xenophon in den Denkwürdigkeiten des Sokrates B. 1. K. 1, 18. und B. 4. K. 3. meldet, daß Sokrates als Rathspräsident sich den ungerechten Forderungen des Volks widersetzt, und den dreyßig Tyrannen nicht gehorcht habe, wenn sie etwas gesetzwidriges befahlen. Vergl. Aelian am angef. O.

39) Archelaus, König in Makedonien, bot dem Sokrates eine ansehnliche Summe Geldes an, und ersuchte ihn, an seinen Hof zu kommen. Sokrates aber schlug dieses Anerbieten aus und blieb in seinem Vaterlande. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 5, 9.

Anbetungen, so muß er erst diese Fragen thun, warum er, wenn ihn hungert, Brod ißt und nicht Heu, warum er das Kleid um den Körper und nicht um eine Säule legt, in so fern er nicht unabbringlich überzeugt ist, daß das Kleid ein Kleid und das Brod Brod ist. Wenn er aber dieses thut und auch über große Flüsse nicht zu Fuße geht, und sich vor Schlangen und Wölfen in Acht nimmt, ob er gleich nicht unabbringlich überzeugt ist, daß eins von dem allen das ist, was es scheint, sondern alles dieß nach dem blossen Anschein thut; so konnte doch wohl auch den Sokrates seins Meynung von den Sinnen nicht hindern, sich der Erscheinungen auf gleiche Art zu bedienen. Dem Kolotes erschien das Brod nicht als Brod, und das Heu nicht als Heu, nachdem er die heiligen vom Himmel gefallenen Regeln (Epikurs) gelesen hatte; aber Sokrates machte sich aus Prahlerey vom Brode eine Vorstellung wie vom Heue, uud vom Heue eine wie vom Brode. Denn diese Weisen gehen freylich von weit bessern Gründen und Lehrsätzen aus als wir; hingegen empfinden und von sinnlichen Dingen einen Eindruck bekommen, ist eine (dem Weisen und Unweisen) gemeine Affection, die von grundlosen Ursachen bewirkt wird. Allein jener Grundsatz, welcher annimmt, daß die Empfindungen nicht zuverläßig und gewiß genug sind, um Glauben und Ueberzeugung hervorzubringen, läugnet

net keineswegs, daß jedes Ding uns erscheint, sondern warnt uns nur, daß wir die Empfindungen, wenn wir uns ihrer nach dem, was uns erscheint, zu den Handlungen bedienen, ja nicht für absolut und unfehlbar wahr halten, und ihnen, als solchen, Glauben beymessen sollen. Es ist genug, daß sie nothwendig sind und manchen Nutzen schaffen, weil sonst nichts besseres vorhanden ist; aber eine genaue und richtige Kenntniß, die eine philosophische Seele fordert, haben sie nicht. Kolotes wird uns Gelegenheit geben, im Folgenden wieder von diesem Punkt zu sprechen, da er mehrere deswegen angegriffen hat.

Wenn er nun ferner sich über den Sokrates lustig macht und ihn deshalb sehr verächtlich behandelt, daß er untersucht, was der Mensch ist, und dann — dieß ist sein Ausdruck — dummdreist erklärt, er wisse es selbst nicht, so verräth er dadurch offenbar, daß er selbst niemals sich mit diesem Gegenstande beschäftiget hat. Herakleitus ruft aus, als hätte er etwas großes und erhabenes vollbracht: Ich habe mich selbst gesucht. 40) Unter den Inschriften in Delphi hält man diese: Kenne dich selbst, für die göttlichste, und sie hat auch dem Sokrates zu dieser Frage und Un-

40) D. h. ich habe mir Mühe gegeben, mich selbst kennen zu lernen. Vergl. Diogen. Laert. B. 9. K. 1, 4.

tersuchung Anlaß gegeben, wie Aristoteles in seinem Werke über die platonische Philosophie sagt. Aber dem Kolotes kommt dieses lächerlich vor. Warum lacht er nun nicht über seinen Lehrer, der doch eben das thut, 41) so oft er nur über das Wesen der Seele und das Prinzip des Zusammengesetzten schreibt oder disputirt. Denn wenn der Mensch, wie sie selbst behaupten, aus den beyden Stücken, einem solchen Körper und einer Seele, besteht, so muß ja der, welcher die Natur der Seele untersucht, nothwendig auch die Natur des Menschen nach ihrem vorzüglichern Prinzip untersuchen. Daß sie nun von der Vernunft nur mit Mühe ergründet, von den Sinnen aber gar nicht begriffen werden kann, dürfen wir nicht vom Sokrates, als einem Sophisten und Großsprecher, sondern von diesen Weisen her nehmen, welche bis zu den, mit dem Fleische beschäftigten, Kräften der Seele, durch die sie dem Körper Wärme, Weichheit und Stärke ertheilt, fortgehen, die Substanz derselben aus etwas Warmen, Geistigen und Luftartigen zusammensetzen, und, ehe sie noch zu dem vorzüglichsten Theile gelangen können, unter den Schwierigkeiten erliegen. Denn dasjenige, wodurch die Seele urtheilt und sich erinnert, wodurch sie liebt und haßt, und überhaupt das Vermögen zu denken und zu überlegen, soll ihr,

41) Nämlich, was Sokrates that, der über den Menschen Untersuchungen anstellte.

ihr, wie sie sagen, aus einer gewissen nicht namhaften Qualität zukommen. Wir wissen wohl, daß dieses Nichtnamhafte ein offenes Geständniß der schimpflichsten Unwissenheit ist, da sie sagen, sie wüßten das nicht zu nennen, was sie nicht begreifen können. Aber das muß man, wie sie meynen, ihnen zu Gute halten. Denn es scheint nichts geringes und leichtes, auch nicht Jedermanns Sache zu seyn, dieß genau zu erkennen; vielmehr liegt es tief versteckt und verborgen, und hat nicht einmal unter so vielen Benennungen, die es gibt, eine eigene, womit es bezeichnet werden könnte. Und also ist Sokrates deswegen noch kein Thor, weil er sich selbst fragte, wer er sey, wohl aber sind alle die Thoren, die eher jede andere Sache untersuchen wollen, als diese, deren Kenntniß so nothwendig, und die doch so schwer aufzufinden ist. Denn wer nicht im Stande ist, das vorzüglichste unter den Dingen, die ihn angehen, zu begreifen, der darf wahrlich nicht hoffen, daß er je zur Kenntniß irgend eines andern Dinges gelangen werde.

Indeß zugegeben, daß nichts unnützer, nichts lästiger sey, als sich selbst zu untersuchen, so müssen wir doch nun fragen, worin hier die Verwirrung des Lebens bestehe, oder warum ein Mann nicht im Leben bleiben könne, wenn er etwa einmal bey sich selbst die Ueberlegung anstellt: Wer bin ich denn eigentlich — etwa ein

aus

aus Seele und Körper gemischtes Wesen — oder vielmehr nur eine Seele, die des Körpers sich bedient, wie der Reiter des Pferdes, nicht aber eine Mischung aus Mann und Pferd — oder ist der vorzüglichste Theil der Seele, durch den wir denken, urtheilen und handeln, jeder von uns selbst, sind alle übrigen Theile der Seele und des Körpers nur Werkzeuge der in jenem Theile liegenden Kraft — oder gibt es überhaupt gar keine Substanz der Seele, und liegt vielmehr die Denk- und Lebenskraft in der Mischung des Körpers selbst? Wahrlich, durch diese Fragen, die alle Naturforscher untersuchen, hebt Sokrates das Leben nicht auf. Vielleicht aber ist jene Stelle im Phädrus 42) zu heftig und könnte einige Verwirrung der Dinge veranlassen, wenn er für nöthig hält, sich selbst zu prüfen, ob er ein noch verwickelteres und wüthenderes Thier sey als Typhon, oder ob er von Natur an einem göttlichen, von allem Hochmuth entfernten Loose Theil nehme. Jedoch durch diese Erklärung hob er wenigstens nicht das Leben auf, sondern verbannte nur Wahnwitz und Hochmuth, so wie alle Grossprechereyen, alle gehäßigen und überspannten Einbildungen aus dem Leben. Dieß ist der Typhon,

42) Th. 10. S. 286. der Zweybr. Ausg. durch den Typhon, ein mythologisches Ungeheuer, wird auf τυφος, welches eitlen Stolz und Hochmuth bedeutet, angespielt.

Typhon, den euch euer Lehrer in so reichlichem Maaße beygebracht hat, indem er gegen Götter sowohl als gegen göttliche Männer Krieg führte.

Nach dem Sokrates und Plato kommt nun die Reihe an Stilpon. Kolotes hat die eigentlichen Lehren und Grundsätze dieses Mannes, wodurch er sich selbst, seinem Vaterlande, seinen Freunden und auch den Königen, 43) die ihm zugethan waren, Ehre machte, nicht erwähnt, auch seiner erhabenen Denkungsart, seiner Sanftmuth und Beherrschung der Leidenschaften, mit keinem Worte gedacht; statt dessen aber führt er blos eins von den Sprüchelchen an, welche Stilpo beym Disputiren den Sophisten in Scherz und Lachen hinzuwerfen pflegte, und ohne etwas dagegen zu sagen oder die Schwierigkeit aufzulösen, erhebt er gegen ihn ein großes Geschrey, und sagt, das Leben werde durch dessen Behauptung, daß das eine von dem andern nicht prädicirt werden könne, gänzlich aufgehoben. „Wie sollen

„wir

43) Diese waren vornehmlich Demetrius Poliorketes und Ptolemäus Soter, die beyde, nachdem sie Megara, Stilpo's Vaterstadt, wo er sich beständig aufhielt, erobert hatten, ihm auf das liebreichste begegneten, und sich seiner auf alle Art und Weise annahmen. Stilpo aber schlug die ihm von Ptolemäus angebotene große Summe Geldes aus, und wollte auch nicht aus seinem Vaterlande nach Aegypten gehen. S. Diogenes Laert. B. 2. K. 12, 4.

„wir denn leben, ruft er, wenn wir nicht ein „guter Mann, ein commandirender Mann, „tausend Reiter, eine feste Stadt sagen können, „sondern jedes besonders, ein Mann nur Mann, „der Feldherr nur Feldherr, das Gute nur Gut, „die Reiter nur Reiter und die tausend nur tau„send genennt werden sollen?„ Aber welcher Mensch hat denn je um deswillen schlimmer gelebt? Wer sieht nicht sogleich ein, daß dieser Satz von einem Manne herrührt, der einen witzigen Scherz anbringen oder andern dieses zur Uebung in der Dialektik vorlegen wollte? Wahrlich, mein Kolotes, nicht zu sagen ein guter Mensch oder tausend Reiter, das ist so gefährlich noch nicht; aber, Gott nicht Gott zu nennen, noch dafür zu erkennen, wie ihr thut, da ihr keinen der Geburt vorstehenden Jupiter, keine Gesetzgeberinn Ceres, keinen befruchtenden Neptun zugeben wollet. Diese Absonderung der Namen ist sehr schädlich, und erfüllt das Leben mit Frechheit und Verachtung der Götter, wenn ihr die den Göttern beygelegten Benennungen von ihnen trennet und damit zugleich alle Opfer, Mysterien, Processionen und Feste aufhebt. Denn wem sollen wir die Opfer beym Anfange der Saat, die Dankopfer wegen erfolgter Rettung darbringen, wem zu Ehren sollen wir die Phosphorien, 44) die

44) Φωσφορια, ein dem Phosphorus oder Lucifer gewidmetes Fest.

die Bakchanalien, die Feyerlichkeiten vor den Hochzeiten begehen, wenn wir keinen Bakchus, keinen Phosphorus, keine Beschützer der Saat, keine Retter mehr übrig lassen? Dieß hat Einfluß auf unsere wichtigsten und vorzüglichsten Angelegenheiten, da der Irrthum und Betrug in den Dingen selbst, nicht aber in bloßen Ausdrücken, in der Verbindung der Sätze oder dem gewöhnlichen Gebrauche der Worte liegt.

Gesetzt aber, daß hierdurch das menschliche Leben wirklich umgekehrt werde, wer sündiget denn nun mehr gegen den Sprachgebrauch als eben ihr, da ihr die Gattung der nennbaren Dinge 45) zum Wesen der Rede macht, die Wörter aber gänzlich aufhebt, und indem ihr nur die in die Sinne fallenden Dinge übrig lasset, dadurch wieder die bezeichneten oder angedeuteten völlig wegläugnet, auf welche sich doch Lernen, Unterricht, Vorstellungen, Begriffe, Neigungen und Beyfall gründen. Indeß verhält sichs mit jenem Satze des Stilpo eigentlich so. Wenn das Laufen, sagt er, vom Pferde prädicirt wird, so ist das Prädicat nicht einerley mit dem, wovon es prädicirt

45) Im Griechischen, το λεκτων γενος. Darunter verstanden die Stoiker, wie Reiske bemerkt, die Vorstellungen und Begriffe von Dingen, die nur mit Worten ausgedruckt werden sollen; geschah dieß, so hießen sie σημαινομενα, bezeichnete oder angedeutete Dinge.

cirt wird, oder mit dem Subjecte, sondern es giebt eine andere Definition vom Menschen und eine andere vom Guten. Eben so sind auch, Pferd seyn und laufend seyn, ganz verschiedene Dinge. Denn wenn man uns von jedem eine Definition abfordert, so geben wir nicht von beyden die nämliche. Daher fehlen diejenigen, welche das eine vom andern prädiciren. Ist Mensch und Gut, Pferd und Laufen einerley, wie kann da das Gute auch vom Brode und der Arzeney, oder das Laufen vom Löwen und Hunde prädicirt werden? Ist es aber verschieden, so sagen wir nicht richtig, der Mensch ist gut, und das Pferd läuft. 46) Wenn Stilpo es hierin gar zu genau und streng nimmt, daß er gar keine Verknüpfung der Dinge, die im Subjecte sind, oder vom Subjecte gesagt werden, mit dem Subjecte selbst zugiebt, sondern glaubt, daß jedes, was nicht ganz als einerley mit dem, wobey es sich findet, angesehen wird, nicht einmal als ein Accidens demselben beygelegt werden dürfe, so findet er, wie Jedermann sieht, nur gewisse Ausdrücke anstößig und widersetzt sich dem gemeinen Sprachgebrauche, aber deßwegen hebt er nicht gleich das Leben und alle Dinge auf.

Nach-

46) H. Tiedemann im Geist der spekulat. Philosophie Th. 2. S. 413. bemerkt, daß hier der Text verdorben ist, und das Räsonnement keinen Zusammenhang hat. Man sehe, was er daselbst zur Erklärung des Stilponischen Satzes beybringt.

Nachdem Kolotes mit den Alten fertig geworden ist, so wendet er sich nun noch zu den Philosophen seiner Zeit, jedoch ohne Jemanden zu nennen. Es wäre freylich schicklich gewesen, auch diese namentlich zu widerlegen, oder er hätte das gleichfalls bey den Alten unterlassen sollen. Da er aber den Sokrates, den Plato, den Parmenides so vielfältig unter den Griffel nahm, verräth er deutlich, daß er sich vor den Lebenden fürchtete, nicht aber aus Achtung, die er dem Bessern so ganz versagte, gegen sie bescheiden war. Zuerst will er, wie ich vermuthe, die Kyrenaiker widerlegen, und sodann die Akademiker aus Arkesilaus Schule. Denn diese waren es, die ihren Beyfall durchgehends zurückhielten; jene aber setzten alle Empfindungen und Erscheinungen in sich selbst, und meynten, daß der daraus entstehende Glaube nicht hinreichend sey, von den äusserlichen Dingen etwas mit Gewißheit zu behaupten. Sie zogen sich wie Belagerte, von den Außendingen ganz zurück, schlossen sich in die Empfindungen ein, und sagten von den Dingen außer ihnen, es kömmt mir so vor, getrauten sich aber nicht zu erklären, es ist so. Daher sagt Kolotes von ihnen, sie könnten weder leben, noch sich der Dinge bedienen, und setzt dann, um sie lächerlich zu machen, hinzu: „Diese Leute sagen, daß kein Mensch, „kein Pferd, keine Wand sey, und doch werden „sie selbst zu Wänden, zu Pferden und zu Men-

„schen.“ Fürs erste bedient er sich dieser Ausdrücke, wie falsche Ankläger zu thun pflegen, auf eine boshafte Weise. Freylich folgt das aus den Grundsätzen dieser Philosophie; aber er hätte die Sache so angeben und erklären sollen, wie sie selbst lehren. Sie sagen nämlich, man werde versüßt und verbittert, erkältet und erwärmet, erleuchtet und verfinstert, 47) wenn jede dieser Modificationen eine eigene und ungehinderte Wirksamkeit in uns selbst habe. Ob aber eben das Honig süß, der Oelzweig bitter, der Hagel kalt, der Wein warm, die Luft bey Tage hell und des Nachts finster sey, da gebe es viele Thiere, Dinge und Menschen, die das Gegentheil bezeugen, indem einige vor dem Honig Eckel haben, andere die Oelzweige zu ihrer Nahrung brauchen, einige vom Hagel verbrannt, andere vom Weine erkältet werden, einige im Sonnenschein blinzeln, andere zur Nachtzeit scharf sehen. Daher kommt es, daß die Meynung, so lange sie bey den Empfindungen verbleibt, vor allen Fehlern sicher ist; sobald sie aber davon abgeht, und aus Vorwitz über die Aussendinge urtheilt und abspricht, verwirrt sie sich immer selbst und geräth mit denen in Streit, welche von den nämlichen Dingen die entgegengesetzten Eindrücke und ganz verschiedene Vorstellungen bekommen.

Dem

47) Oder mit andern Worten: man empfinde süß und bitter, kalt und warm, hell und dunkel.

Dem guten Kolotes scheint es hier aber so zu gehen, wie den Abcschützen, die zwar die Buchstaben auf ihren Täfelchen zu nennen wissen, aber wenn sie sie anderwärts geschrieben sehen, darüber zweifelhaft sind und in Verwirrung gerathen. Auch er pflegt die Lehrsätze, die er sonst in Epikurs Schriften lobt und billiget, nicht mehr zu kennen oder zu verstehen, wenn sie von andern vorgebracht werden. Denn diejenigen, welche sagen, daß der Sinn wirklich eine gewisse Form annehme, wenn uns ein rundes oder gebrochenes Bild vorkommt, und dabey nicht gestatten zu behaupten, daß der Thurm rund und das Ruder gebrochen sey, diese machen zwar ihre Empfindungen zu wirklichen Erscheinungen, aber sie geben nicht zu, daß die Aussendinge auch von dieser Beschaffenheit sind. So wie aber die Kyrenaiker sagen müssen, daß sie zu Pferden oder zu Wänden werden, wenn es auch gleich kein Pferd und keine Wand giebt, so sind auch diese Epikureer gezwungen zu behaupten, daß das Gesicht eine runde oder schiefe Form annehme, ohne daß eben das Ruder schief und der Thurm rund zu seyn braucht. Denn das Bild, von welchem das Gesicht afficirt wird, ist gebrochen; das Ruder aber, von welchem das Bild herrührt, ist nicht gebrochen. Da also die Empfindung von dem äußern Gegenstande ganz verschieden ist, so muß entweder der Glaube bey der Empfindung stehen bleiben, oder wer-

behauptet, daß die Sache nicht nur ihm so vorkomme, sondern auch das wirklich sey, muß sich gefallen lassen, daß ein anderer ihn widerlegt. Wenn die Epikureer in Absicht des Sinnes ein großes Geschrey erheben, und darüber unwillig sind, daß man behauptet, nicht der äußere Gegenstand sey warm, sondern nur die in dem Sinne gewirkte Empfindung sey von der Beschaffenheit, ist das nicht einerley mit dem, was sie selbst vom Geschmacke sagen, daß nicht das Aeußere seiner Natur nach süß sey, sondern die in jenem erregte Empfindung und Bewegung diese Eigenschaft habe? Woher hat denn der, welcher sagt, daß er eine menschenähnliche Erscheinung bekomme, aber nicht empfinde, ob der Gegenstand eben ein Mensch ist, hierzu Anlaß erhalten? Nicht wahr, von denen, welche behaupten, daß sie eine Erscheinung von etwas krummen bekommen, daß aber das Gesicht nicht auch entscheide, ob dieses Etwas krumm oder rund ist, sondern daß nur die Erscheinung und der Eindruck in dem Gesicht, von dieser Form gewesen sey?

Nun gut, wird mancher sagen, ich will zum Thurme hingehen, und das Ruder anfühlen, und dann erklären, daß dieses gerade und jener vieleckig ist. Auch er wird, wenn er noch so nahe hinzugeht, weiter nichts bekennen, als daß ihm die Sache so vorkomme und erscheine. Ja gewiß, mein Freund, weil er besser, als du, die Folge

ein-

einsieht und beobachtet, daß jede Erscheinung für sich selbst glaubwürdig ist, keine aber für etwas anders, sondern alle gleich viel gelten. Deine Meynung hingegen, daß sie alle wahr seyen, keine falsch und unglaublich, fällt von selbst über den Haufen, wenn du bey diesen auch über die äußeren Dinge mit absprechen, jenen hingegen weiter nichts, als was du empfandest, glauben willst. Denn wenn sie alle gleichen Glauben verdienen, sie mögen nahe oder ferne seyn, so folgt ganz natürlich, daß das absprechende Urtheil über das Seyn oder die äußeren Dinge entweder sie alle zusammen oder auch diese nicht begleiten müsse. Findet aber ein Unterschied der Empfindung statt, je nachdem wir von einem Gegenstande uns entfernen, oder uns ihm nähern, so ist es falsch, daß keine Empfindung, keine Erscheinung zuverläßiger sey, als die andere. So haben auch die sogenannten Bezeugungen Epikurs gar nichts mit den Sinnen zu thun, sondern sie gehören nur für die Meynung. Wenn sie also verlangen, daß man diesen zu Folge über die äußere Dinge absprechen soll, mithin das Urtheil über das Seyn der Meynung, dem Sinn aber die Empfindung dessen, was erscheint, zueignen, so übertragen sie das Urtheilen von dem, was durchaus wahr ist, auf das, was vielfältig trügt. Welche Verwirrungen, welche Widersprüche darin liegen, brauche ich für dießmal nicht zu zeigen.

Was nun noch den Arkesilaus betrifft, so scheint dessen Ruhm den Epikur nicht wenig zu ärgern, da er zu jenen Zeiten unter allen Philosophen am meisten geschätzt wurde. Epikur sagt nämlich, dieser Mann trage gar nichts eigenes vor, dennoch bringe er ungelehrten Leuten die Meynung bey, daß er in der Philosophie viel Neues entdeckt habe, und gebe sich das Ansehen eines sehr gelehrten und tief denkenden Mannes. Allein Arkesilaus war so weit entfernt, sich durch neue Meynungen Ruhm zu erwerben, und die Lehrsätze der Alten für die seinigen auszugeben, daß die damaligen Sophisten ihn beschuldigen, er schreibe seine Lehren von der Zurückhaltung des Beyfalls und der Ungewißheit aller Dinge dem Sokrates, dem Plato, dem Parmenides, dem Herakleitus zu, aus keiner andern Ursache, als um sie durch die Namen dieser berühmten Männer gleichsam zu bestätigen und zu empfehlen. Dafür soll nun zwar Kolotes und jeder andere, der die Lehre der Akademiker aus so hohem Alterthum bis auf den Arkesilaus herabkommen läßt, Dank haben: allein die durchgängige Zurückhaltung des Beyfalls haben selbst diejenigen, welche sich viele Mühe deßwegen gaben, und viele Schriften und Abhandlungen über diese Materie schrieben, so wenig wegschaffen können, daß sie endlich gar die Unthätigkeit wie einen Medusenkopf aus der Schule der Stoiker selbst herbey-

herbeyholten, und sich nicht mehr zu helfen wußten, weil nach allen Versuchen und Bemühungen das Bestreben auf ihren Befehl nicht zum Beyfall werden, noch den Sinn als Prinzip der Neigung annehmen wollte, sondern schon für sich selbst zu Handlungen anreizend erschien, ohne erst des Beyfalls benöthiget zu seyn.

Der Streit mit solchen Gegnern ist immer erlaubt und rechtmäßig, und

Wie du selbst geredet das Wort, so magst du es hören — 48)

Hingegen mit einem Kolotes von Bestreben und Beyfall reden, ist, meines Erachtens, eben so gut, als einem Esel auf der Leyer spielen. Für diejenigen also, die dem nachkommen und es fassen können, will ich Folgendes bemerken. In unserer Seele befinden sich drey Arten der Bewegung, die Vorstellung, das Bestreben und der Beyfall. Die erstere, nämlich die Vorstellung, läßt sich auf gar keine Weise aufheben, sondern jeder, dem eine Sache vorkommt, muß nothwendig davon einen Eindruck bekommen und afficirt werden. Das durch die Vorstellung erregte Bestreben bewegt den Menschen auf eine wirksame Art nach dem, was ihm angemessen ist, da in dem vorzüglicheren Theile, oder der Denkkraft, gleichsam ein Hang oder eine Neigung dazu entsteht. Auch dieses

48) Aus dem 20ten B. der Iliade, V. 250.

heben diejenigen nicht auf, die den Beyfall durchgehends zurückhalten, sondern sie folgen dem Triebe, der sie der Natur gemäß zu dem, was ihnen angemessen erscheint, hinführt. Was ist denn nun das einzige, das sie fliehen? Das, wobey allein Betrug und Täuschung statt findet, das Vermuthen und der übereilte Beyfall, da man aus Schwachheit dem, was uns erscheint, sogleich nachgibt, wovon gar kein Nutzen zu erwarten ist. Denn zur Handlung ist zweyerley erforderlich: die Vorstellung dessen, was uns angemessen ist, und das Bestreben nach dem, was uns als angemessen erscheint; keins von beyden aber streitet mit der Zurückhaltung des Beyfalls, weil diese Lehre uns nur von der Meynung, nicht aber von dem Bestreben und der Vorstellung zurückzieht. Wenn also das Vergnügen sich als etwas, das uns angemessen ist, darstellt, so bedarf es nicht erst einer Meynung, um uns dazu zu bewegen und anzutreiben, sondern das Bestreben stellt sich sogleich ein, welches eine Bewegung und ein Trieb der Seele ist — Ey, sagen die Epikureer, so wird ja jedem, welcher glaubt, daß man Sinne, daß man Fleisch und Blut haben müsse, das Vergnügen als etwas Gutes erscheinen — Wahrlich, auch dem, der den Beyfall zurück hält, wird es als etwas Gutes erscheinen. Denn er hat Sinne, er hat Fleisch und Blut, so gut wie andere, und wenn er eine Vorstellung von dem, was gut ist,

bekömmt, so strebt er begierig darnach und thut alles, damit dieses ihm nicht entwische, und er soviel möglich immer im Besitz des ihm angemessenen bleibe, da er zu demselben durch natürliche, nicht durch geometrische Nothwendigkeiten hingezogen wird. Diese schönen, diese angenehmen und lieblichen Bewegungen reizen ja, wie sie selbst sagen, schon für sich auch sogar den, der es nicht gern Worts haben will, daß er sich von ihnen erweichen und hinreißen läßt.

Aber wie kömmt es denn, daß einer, der den Beyfall zurückhält, eben ins Bad, und nicht auf einen Berg geht; daß er, wenn er sich auf den Markt begeben will, beym Aufstehen nicht nach der Wand, sondern nach der Thüre zugeht? Und du thust noch eine solche Frage, da du die Sinnen für zuverläßig und die Vorstellungen für wahr erklärst? Dieß kömmt doch wohl daher, weil das Bad ihm nicht als Berg, sondern als Bad, die Thüre nicht als Wand, sondern als Thüre erscheint, und so auch alles das übrige. Der Grundsatz von der Zurückhaltung des Beyfalls kehrt ja die Sinne nicht um, eben so wenig verursacht er in den vernunftloßen Leidenschaften und Bewegungen eine Veränderung, die die Vorstellungskraft verwirret; er hebt bloß und allein die Meynungen auf, und braucht die übrigen Dinge, wie es ihre Natur mit sich bringt. Es ist doch aber, sagst du, unmöglich, evidenten

Dingen nicht Beyfall zu geben — Etwas läugnen, wovon man fest überzeugt ist, ist meines Bedünkens noch weit abgeschmackter, als weder läugnen noch bejahen. Wer ist es nun, der das, wovon er überzeugt ist, wegläugnet und gegen die Evidenz streitet? Diejenigen, die die Wahrsagerkunst aufheben, die behaupten, daß es keine Vorsehung der Götter gebe, daß Sonne und Mond nicht beseelt seyen, welche doch alle Menschen durch Opfer und Anbetung verehren. Läugnet ihr denn nicht, gegen die Vorstellung aller Menschen, daß die Kinder von der Natur der Eltern umfaßt sind? Behauptet ihr nicht dem allgemeinen Gefühl zuwider, daß es zwischen Schmerz und Vergnügen kein Mittel gebe, daß vergnügt seyn, nichts anders sey als keinen Schmerz empfinden, leiden aber soviel als nicht vergnügt seyn?

Um alles andere zu übergehen, was ist wohl gewisser und ausgemachter, als daß ein Kranker, der sich in dem Zustande des Wahnsinnes und der Verrückung befindet, falsch siehet und höret, wenn er in der Verwirrung seines Verstandes in solche Worte ausbricht:

Ach! die Göttinnen dort im schwarzen Gewande verbrennen
Mir das Gesicht mit flammenden Fackeln —

oder:

In Armen halten sie schon meine theure Mutter —?

Gleich-

Gleichwohl behaupten sie dreist, daß diese und viele andere noch tragischere Dinge, die den von ihnen verlachten Ungeheuern des Empedokles gleichen, Stiere mit Bocksfüßen und Menschenköpfen, und alle die seltsamen Bilder und Gestalten, die sie aus den Erscheinungen der Träumenden und Wahnsinnigen zusammentragen, keinesweges falsch, trüglich und unzusammenhängend sind; sie erklären sie vielmehr für lauter wahre Vorstellungen, für Körper und Formen, die aus der Luft kommen. Nun gibt es wohl noch etwas in der Welt, worüber es unmöglich wäre, seinen Beyfall zurückzuhalten, wenn man dergleichen Dinge für wahr und zuverläßig halten kann? Denn da sie solche Bilder und Figuren, die kein Larvenmacher, kein Former von Fratzengesichtern, kein noch so kühner Mahler zum Scherz oder zur Täuschung zusammenzusetzen gewagt hat, in vollem Ernste als existirend annehmen, oder vielmehr geradezu behaupten, daß es, wenn diese Dinge nicht existiren, um Glauben, Gewißheit und Beurtheilung der Wahrheit geschehen sey, so werfen sie ja selbst alle Dinge in eine dunkle Ungewißheit, und verbreiten über die Urtheile Furcht, über die Handlungen aber Argwohn, in so fern das, was wir thun, glauben, brauchen und in Händen haben, auf eben der Vorstellung und Gewißheit beruhet wie jene seltsamen, rasenden und abentheuerlichen Erscheinungen. Durch

die

die allgemeine Gleichheit, die sie hier annehmen, wird ja der Glaube den für wahr gehaltenen Dingen eher entzogen, als den widersinnigen beygelegt. Daher kennen wir nicht wenige Philosophen, welche lieber behaupten, daß gar keine Vorstellung, als, daß alle Vorstellungen wahr seyen; ja die eher in alle Personen, Dinge und Reden, die ihnen nicht unmittelbar vorkommen, ein Mißtrauen setzen, als nur eine einzige der Vorstellungen, welche rasende, begeisterte und schlafende Menschen bekommen, für wahr und existirend halten.

Weil es also Dinge giebt, die man läugnen, und andere, an deren Daseyn man zweifeln kann, so thut man immer wohl, seinen Beyfall zurückzuhalten, und wäre es auch blos um dieser Mißhelligkeit willen, die für uns schon eine hinlängliche Ursache zum Mißtrauen gegen die Dinge ist, indem wir sonst in einer großen Ungewißheit und Verwirrung schweben. Bey den verschiedenen Meynungen über die Unendlichkeit der Welten, über die Natur der Atomen, der untheilbaren Körper und der Abweichungen, befindet sich, wenn sie auch gleich viele beunruhigen und verwirren, doch noch der Trost, daß sie uns nicht nahe sind, sondern vielmehr jede dieser Streitfragen jenseits unserer Sinne weit entfernt liegt. Aber dieses in unsern Augen, Ohren und Händen befindliche Mißtrauen, diese Verwirrung und Ungewißheit

in

in Absicht der sinnlichen Dinge und Vorstellungen, ob sie wahr oder falsch sind — welche Meynung erschüttert sie nicht, welchen Beyfall, welches Unheil setzt sie nicht bald hinauf bald hinunter? Wenn Männer, die nicht betrunken, nicht krank oder wahnsinnig, sondern nüchtern und bey gesundem Verstande sind, und sich herausnehmen, über Wahrheit, deren Regeln und Kriterien zu schreiben, auch bey den evidentesten Empfindungen und Bewegungen der Sinne das, was nicht existiren kann, für wahr und das Wahre für falsch und nicht existirend halten, so muß man sich darüber wundern, und es ist nun eben nicht unglaublich, daß sie gar kein Urtheil, sondern idaß sie widersprechende Urtheile über die Erscheinungen fällen. Denn wenn Jemand weder das eine noch das andere behauptet, und bey entgegengesetzten Dingen den Beyfall zurückhält, so ist das immer weniger befremdend, als wenn er widersprechende und entgegengesetzte Dinge behauptet. Wer weder bejahet noch verneinet, streitet mit dem, der die Sache bejahet, weniger als der sie gerade zu verneinet, und so auch mit dem, der sie verneinet, weniger als der sie bejahet. Ist es also möglich, hierüber den Beyfall zurückzuhalten, so ist es auch in Absicht der andern Dinge nicht unmöglich, wenigstens nach eurer Meynung, die ihr zwischen Sinn und Sinn, zwischen Vorstellung und Vorstellung keinen Unterschied macht.

So

So ist denn nun die Lehre von der Zurückhaltung des Beyfalls kein Mährchen, kein Fund frecher, unbesonnener Jünglinge, wie Kolotes sagt, sondern eine Uebung und Fertigkeit weiser Männer, sich vor Irrthümern in Acht zu nehmen, den verdächtigen und sich nicht gleich bleibenden Sinnen kein Urtheil zu gestatten, und sich nicht mit denjenigen täuschen zu lassen, welche auch die Erscheinungen von ungewissen Dingen für glaubwürdig erklären, ob sie gleich in dem, was sich ihnen darstellt, eine so große Dunkelheit und Ungewißheit wahrnehmen. Nein, ein Mährchen ist vielmehr die Lehre von der Unendlichkeit und den Bildern; Frechheit und Unbesonnenheit bringt den Jünglingen derjenige bey, der von dem noch nicht achtzehnjährigen Pythokles schreibt, in ganz Griechenland gebe es kein größeres Genie, der ihn als ein Wunderthier ankündiget und mit einer Art von weibischer Entzückung wünscht, daß diese ungemeinen Lobsprüche dem Jünglinge keine Misgunst und keinen Neid zuziehen mögen. Sophisten und Großsprecher aber sind die, welche gegen berühmte Männer in einem so muthwilligen und beleidigenden Tone schreiben. Es ist wahr, Plato, Aristoteles, Theophrastus und Demokritus haben auch den Philosophen, die vor ihnen waren, widersprochen; aber ein Buch, dessen Titel gegen alle Philosophen zugleich gerichtet ist, hat außer dem Kolotes noch kein anderer

her-

herauszugeben gewagt. Daher legt er nun auch, gleich denjenigen, die sich an der Gottheit versündiget haben, ein Bekenntniß seiner Vergehungen ab, und sagt am Ende des Buchs: „Die „Männer, welche Gesetze und Einrichtungen an„ordneten, und in den Staaten die Regierung „der Könige und Obrigkeiten einführten, haben „das menschliche Leben in große Ruhe und Sicher„heit versetzt und es von Aufruhr und Unordnung „befreyt. Wollte Jemand dieß aufheben, so „müßten wir wieder ein viehisches Leben führen, „und jeder würde den, der ihm in den Weg „käme, auffressen."

So drückt sich Kolotes hierüber aus; aber was er sagt, ist weder gerecht noch wahr. Denn wenn Jemand auch die Gesetze aufhübe, und nur die Lehren des Parmenides, des Sokrates, des Herakleitus und Plato übrig ließe, so wären wir immer noch weit genug davon entfernt, einander aufzufressen und ein viehisches Leben zu führen. In dem Falle werden wir aus Liebe zum Guten schändliche Dinge verabscheuen und die Gerechtigkeit verehren, indem wir die Götter als gute Regenten und die Genien als Aufseher des Lebens betrachten, und alles Gold über und unter der Erde nicht mit der Tugend in gleichen Werth setzen. Wir werden dann, wie Xenokrates sagt, der Vernunft wegen freywillig thun, was wir jetzt des Gesetzes wegen gezwungen thun.

Wann

Wann wird denn also unser Leben viehisch, wild und ungesellig werden? Dann, wann die Gesetze aufgehoben, und nur die Lehren, die zum Vergnügen ermuntern, übrig gelassen werden; wenn keine Vorsehung der Götter geglaubt wird; wenn man nur die für Weise hält, welche die Tugend anspeyen, so fern kein Vergnügen dabey ist; wenn man Aussprüche wie folgende verhöhnt und lächerlich macht:

Ja, alles sieht das Auge der Gerechtigkeit —

Oder:

Gott, der nicht fern ist, sieht alles, was wir thun —

Desgleichen: „Gott, welcher, der alten Sage „zu Folge, den Anfang, das Ende und das Mit„tel aller Dinge enthält, geht der Natur gemäß „geraden Weges einher. Ihm folgt beständig „die Gerechtigkeit, um diejenigen zu bestrafen, „die von dem göttlichen Gesetze abweichen.“ 49) Wahrlich Leute, die dergleichen Grundsätze als Mährchen verachten, die das höchste Gut in den Bauch und die übrigen Kanäle, durch welche das Vergnügen zu uns kommt, setzen, diese bedürfen noch des Gesetzes, der Furcht und der Strafe, die haben einen König, eine Obrigkeit nöthig, welche Recht und Gerechtigkeit handhaben, damit sie nicht aus einer durch Gotteslängnung noch kühner

49) Aus Plato's viertem Buche von den Gesetzen, Th. 8. S. 185. der Zweybr. Ausg.

kühner gemachten Leckerhaftigkeit einander gar auffressen. Denn von solcher Beschaffenheit ist das Leben der Thiere, weil sie nichts besseres kennen als die Wollust, nichts von der Gerechtigkeit der Götter wissen, auch nicht die Schönheit der Tugend verehren; im Gegentheil alle die Kühnheit, List und Thätigkeit, die ihnen von der Natur verliehen worden, nur zum Vergnügen des Fleisches und zur Befriedigung ihrer Begierden gebrauchen. Daher wird nun Metrodorus für weise gehalten, wenn er sagt, alle die schönen, weisen und herrlichen Erfindungen der Seele seyen wegen des Vergnügens des Fleisches und wegen der Hoffnung, dazu zu gelangen, gemacht worden, und jede Arbeit sey vergeblich und umsonst, die nicht darauf abzwecke. Wenn erst durch solche Schlüsse und Philosopheme die Gesetze aufgehoben worden, so fehlt uns dann zum viehischen Leben weiter nichts, als die Klauen der Wölfe, die Zähne der Löwen, die Bäuche der Ochsen, und die Hälse der Kameele. Diese Empfindungen, diese Grundsätze drücken die Thiere in Ermangelung der Worte und Buchstaben durch Brüllen, Wiehern und Blöcken aus; jede Stimme derselben, preiset das Vergnügen des Bauches und des Fleisches, und schmeichelt der gegenwärtigen oder der erwarteten Wollust, ausgenommen wenn etwa ein Thier von Natur gerne singt oder schreyet. Man kann also diejenigen nie genug und nach Ver-

dienst loben, welche gegen diese thierischen Leidenschaften Gesetze gegeben, und Obrigkeiten, Regierung und Handhabung der Gesetze eingeführt haben.

Wer sind denn aber nun die, welche dieß alles verwirren, oder vielmehr gänzlich aufheben? Sind es nicht die, welche behaupten, der Kranz der unerschütterlichen Ruhe lasse sich auch mit der größten Herrschaft nicht vergleichen; die das Regieren für eine Sünde und Vergehung erklären, und ausdrücklich schreiben: „Man muß „nur darauf sehen, wie man am besten dem Zwecke „der Natur getreu bleiben', wie man sich freywillig gleich anfangs vor Uebernehmung obrigkeitlicher Aemter des Volks hüten möge?" Und noch überdieß: „Es ist also nicht weiter „nöthig, die Griechen zu retten, oder der Weisheit wegen, von ihnen den Kranz zu erhalten; „nein, mein Timokrates, man braucht nur zu „essen und zu trinken auf eine dem Bauche behagliche und unschädliche Weise?"

Bey der von Kolotes so sehr gelobten Anordnung der Gesetze ist das erste und wichtigste Stück der Glaube an die Götter, weßwegen auch Lykurg die Lakedämonier, Numa die Römer, der alte Jon *) die Athener, und Deukalion, alle

*) Jon war ein Sohn des Xuthus und der Kreusa, einer von Erechtheus Töchtern, ein Enkel des Hellen und Urenkel des Deukalion. Von ihm

alle Griechen zusammen durch Gelübde, Eidschwüre, Orakelsprüche und Vorbedeutungen gleichsam geheiliget, und vermittelst der Furcht und Hoffnung für die Verehrung der Götter eifrig und andächtig gemacht haben. Auf weiten Reisen findet man wohl Städte, die keine Mauern haben, die die Wissenschaften nicht kennen, Städte ohne Könige, ohne Häuser, ohne Reichthümer, Städte, die sich des Geldes nicht bedienen, die von Theatern und Gymnasien gar nichts wissen; aber eine Stadt, die ohne Tempel und Götter wäre, die sich nicht der Gebete, nicht der Eide und Orakelsprüche, nicht der Dankopfer bey frohen und der Sühnopfer bey unglücklichen Ereignissen bediente, sieht Niemand, und wird Niemand je sehen, ja ich für meine Person glaube, daß eher eine Stadt ohne Grund und Boden erbauet werden, als eine Staatsverfassung nach gänzlicher Aufhebung des Glaubens an die Götter zu Stande kommen, oder, wenn auch dieses wäre, lange bestehen könne.

Gleichwohl suchen sie diesen Grund, diese sichere Stütze, wodurch alle Gesellschaft und Gesetzgebung aufrecht erhalten wird, nicht etwa durch Umwege, heimlich, oder durch räthselhafte

ihm haben die Jonier den Namen. Nach dieser Stelle zu urtheilen muß er einige Religionsgebräuche in Athen eingeführt haben, während er sich bey seinem Oheim, dem attischen König Kekrops II. aufhielt. S. Pausanias B. 7. K 2.

Sprüche, nein, gleich durch die erste der gemeingültigen Meynungen, 50) die sie annehmen, umzustürzen, und gestehen dann, wie von einer Furie getrieben, noch selbst, daß sie großes Uebel anrichten, wenn sie die Gesetze verwirren, und die eingeführte Verfassung aufheben, damit sie ja auch nicht einmal Verzeihung verdienen. Denn in einer Meynung irren, ist, wenn es sich gleich für Weise nicht schickt, doch immer etwas menschliches; aber daß sie Andern Schuld geben, was sie selbst verüben, dieß läßt sich nicht leicht anders als mit den verdienten Namen belegen.

Hätte Kolotes in einer Schrift gegen Antidorus 51) oder gegen den Sophisten Bion 52) der Gesetze, der Einrichtung und Verfassung des Staats Erwähnung gethan, würde ihm da nicht der eine oder der andere zur Antwort gegeben haben:

Bleib,

50) Κυριαι δοξαι, unter diesem Titel hat Epikur ein besonderes Werk geschrieben, das mit den übrigen verlohren gegangen.

51) Ein Epikureer, gegen welchen Epikur ein Werk geschrieben hat, vermuthlich weil derselbe in manchen Stücken von ihm abgegangen war.

52) Bion, mit dem Zunamen Boristhenites, ein Schüler des Kynikers Krates, des Atheisten Theodorus und des Theophrastus. Er war besonders wegen seiner beißenden Reden bekannt. Nach dieser Stelle scheint Epikur auch gegen ihn geschrieben zu haben.

Bleib, Armer, ruhig hier in deinem Bette liegen — 53)
und pflege dein Bißchen Fleisch; mich können hier-über nur Männer anklagen, die sich in ihrem Leben mit Staatsregierung und Haushaltung beschäftiget haben? Dieß sind aber alle diejenigen, die Kolotes so sehr gelästert hat. Demokritus, zum Beyspiel, ermahnt in seinen Schriften, die Kriegskunst, 54) die wichtigste unter allen, sorgfältig zu erlernen, und den damit verbundenen Arbeiten, die den Menschen große und herrliche Vortheile bringen, sich gerne zu unterziehen. Parmenides half seinem Vaterlande durch die trefflichsten Gesetze auf, so daß die Obrigkeit alle Jahre die Bürger durch einen Eid verpflichtete, die Gesetze des Parmenides beyzubehalten. 55) Empedokles demüthigte die vornehmsten Bürger seiner Vaterstadt, welche sich die größten Ausschweifungen erlaubten, und die gemeinen Einkünfte verschleuderten; überdieß befreyte er das

53) Der schon oft angeführte Vers aus Euripides Tragödie Orestes. V. 258.

54) Die Reiskische Verbesserung, für πολεμικην τεχνην, Kriegskunst, πολιτικην τεχνην, Staatskunst zu lesen, ist wohl mehr als wahrscheinlich.

55) Parmenides Vaterstadt war Eleia oder Velia im untern Italien. Auch Diogenes Laert. B. 9. K. 3, 4. meldet, daß er seinen Mitbürgern Gesetze gegeben habe.

Land von Pest und Unfruchtbarkeit, indem er die Klüfte eines Berges, durch welche der Südwind über die Ebene wegstrich, zumauern ließ. 56) Sokrates machte nach seiner Verurtheilung, um die Gesetze zu bestätigen, von den Hülfsmitteln, die ihm seine Freunde zur Flucht darboten, keinen Gebrauch, sondern wollte lieber ungerechter Weise sterben als auf eine gesetzwidrige Art sich retten.

Melissus besiegte, als Feldherr seines Vaterlandes, die Athener in einem Seetreffen. 57) Plato hinterließ nicht nur in seinen Schriften treffliche Lehren über Gesetze und Staatsverwaltung, sondern prägte auch noch weit bessere seinen Freunden und Schülern ein. Vermittelst derselben ist Sicilien durch den Dion, und Thrakien durch den Python und Herakleides, 58) die den Kotys aus dem Wege räumten, in Freyheit gesetzt

56) Empedokles war aus Agrigent in Sicilien. Die beyden hier angeführten Handlungen, wodurch er sich um seine Vaterstadt verdient machte, werden von Diogenes Laert. B. 8. K. 2, 5. 9. etwas anders erzählt.

57) Melissus war aus Samus gebürtig, und des Parmenides Schüler. Von seinem Siege über die athenische Flotte, siehe Plutarchs Leben des Perikles K. 26.

58) Sie waren beyde aus Aenus, einer Stadt in Thrakien, an der Mündung des Hebrus. Ersterer wird beym Diogenes Laert. nicht Pytbon, sondern Pithon geschrieben. S. Th. 4. S. 613.

setzt worden. Auch die beyden atheniſchen Feldherren, Chabrias und Phokion, ſind aus der Akademie hervorgegangen. Epikurus ſchickte zwar Leute nach Aſien, die den Timokrates ausſchelten und ihn von dem königlichen Hofe 59) vertreiben ſollten, weil er ſeinen Bruder Metrodorus beleidiget hatte; dieß ſteht in ihren eigenen Büchern geſchrieben. Plato hingegen ſchickte von ſeinen Schülern den Ariſtonymus zu den Arkadiern, der die Verfaſſung derſelben gehörig einrichten ſollte, den Phormio zu den Eleern, und den Menedemus zu den Pyrrhäern. 60) Eudoxus gab den Knidiern, und Ariſtoteles den Stageiritern Geſetze, beyde aber waren Schüler des Plato. Den Xenokrates bat Alexander um eine Anweiſung in der Kunſt zu regieren. Jener Delius von Epheſus, der von den in Aſien wohnenden Griechen an Alexandern geſchickt wurde, der ihn am meiſten zu dem Kriege mit den Perſern ermunterte und anfeuerte, war ebenfalls ein Freund und Schüler des Plato. So hat auch Zeno, ein Schüler des Parmenides, da er den Tyrannen

59) Reiſke vermuthet, daß es der Hof des Demetrius Poliorketes, oder des Eumenes von Pergamus geweſen ſey.

60) Menedemus war aus Eretria in Euböa, der Stifter der ſogenannten eretriſchen Secte. Wer die Pyrrhäer ſind, iſt mir nicht bekannt; Reiſke ſucht ſie in der Inſel Euböa.

Demylus aus dem Wege räumen wollte, in der Ausführung aber unglücklich war, Parmenides Lehre, wie das Gold im Feuer, ächt und bewährt dargestellt, und durch seine Handlungen bewiesen, daß das Schändliche einem wahrhaften Manne schrecklich ist, der Schmerz aber nur von Kindern, Weibern und Männern mit weibischen Seelen gefürchtet wird. Denn er biß sich selbst die Zunge ab und spie sie dem Tyrannen ins Gesicht.

Von Epikurs Lehre und Schule hingegen weiß ich durchaus nicht zu sagen, daß von ihr ein Tyrannenmörder, ein Gesetzgeber, ein Regent, ein königlicher Minister, ein Vorsteher des Volks, ein Mann, der sich um des Rechts willen hätte foltern oder tödten lassen, ausgegangen wäre. Denn welcher von diesen Weisen hat je für sein Vaterland eine Reise übers Meer gethan, eine Gesandtschaft übernommen oder sein Vermögen aufgewendet? Wo steht nur ein einziges Staatsgeschäfte aufgezeichnet, das von euch wäre besorgt worden? Freylich, daß Metrodor vierzig Stadien weit in den Peiräeus 61) gieng, um einem gewissen Syrer Mithres, einem königlichen Bedienten, der gefangen worden war, beyzustehen, das wurde in allen Briefen an alle Orte hin gemel-

61) Dieß war die Entfernung zwischen der Stadt Athen und dem Hafen Peiräeus. 40 Stadien betragen ungefähr eine deutsche Meile.

meldet, weil Epikur von diesem Wege groß Rühmens und Aufhebens machte. Wie nun, wenn sie vollends so eine That verrichtet hätten, wie Aristoteles, der seine von Philipp zerstörte Vaterstadt wieder aufbaute, oder wie Theophrastus, der sein Vaterland zweymal von der Tyranney befreyte? Hätte da nicht der Nil eher aufhören müssen Papier zu liefern, als sie es müde geworden, davon zu schreiben.

Indessen ist dieß noch nicht das schlimmste, daß sie unter so vielen Philosophen die einzigen sind, welche der mit Staaten verbundenen Vortheile genießen, ohne selbst etwas dazu beyzutragen, sondern daß sie, wenn sie ja über Staatsverwaltungen schreiben, nur dieses davon schreiben, daß man sich nicht damit befassen, von der Redekunst, daß man sie nicht treiben, von der Königswürde, daß man allen Umgang mit Königen fliehen müsse, während sogar Tragödien- und Comödiendichter immer Nutzen zu stiften und für Gesetze und Staatsverwaltung zu reden suchen. Hierzu kommt noch, daß sie Staatsmänner nicht anders nennen, als um sie auszulachen und ihren Ruhm zu vernichten; daß sie zum Beyspiel von Epaminondas sagen, er allein habe etwas Gutes gehabt, aber — das ist ihr Ausdruck — nur etwas winziges, dann ihn selbst ein eisernes Herz nennen, und noch fragen, was ihn nur bewogen

habe, den ganzen Peloponnes zu durchziehen, und nicht lieber in einer Nachtmütze sich zu Hause hinzusetzen — vermuthlich wohl, um sich ganz mit der Sorge für den Bauch zu beschäftigen.

Was **Metrodor** in seinem Werke über die Philosophie sagt, um die Staasverwaltung lächerlich zu machen, glaube ich nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. „Einige Weisen, sagt „er, haben aus einem Ueberfluß von eitlem Stolz „das Werk desselben so gut eingesehen, daß sie „sich zu eben den Begierden, wie Solon und „Lykurg hinreißen ließen, und darüber die wahren Grundsätze des Lebens und der Tugend hintansetzten.“ Also war es eitler Stolz, ja ein Ueberfluß von Stolz, daß Athen frey wurde und Sparta eine gute Verfassung bekam, daß die Jünglinge nicht in ausgelassener Freyheit leben, noch mit gemeinen Huren Kinder zeugen durften, daß nicht Reichthum, Ueppigkeit und Schwelgerey, sondern Gesetz und Gerechtigkeit in den Städten herrschte. Denn dieß waren die Begierden Solons und **Lykurgs**. Nun fügt **Metrodor** noch die Lästerung hinzu: „Daher kann man auch „füglich das wahrhaft freye Gelächter über alle „Menschen, vorzüglich über diese Solonen und „Lykurgen erheben.“ Aber, mein lieber Metrodor, das ist nicht ein freyes, nein, ein sklavisches und ungezogenes Gelächter, welches nicht

mit

mit der für Freye bestimmten Geißel, sondern mit jener knotigen, womit man die Priester der Kybele für ihre Vergehungen an dem Matronenfeste züchtiget, bestraft werden muß.

Daß sie eigentlich mit den Gesetzen selbst und nicht mit den Gesetzgebern Krieg führen, kann man von Epikur hören. Dieser fragt sich nämlich in seinen Zweifeln, 62) ob der Weise wohl etwas thun werde, das die Gesetze verbieten, wenn er weiß, daß es verborgen bleiben wird, und antwortet dann: „Das einfache Prädikat „läßt sich so leicht nicht bestimmen.“ Das heißt: Ich werde es thun, will es aber nicht bekennen. Deßgleichen giebt er, wo ich nicht irre, in dem Schreiben an Idomeneus die Ermahnung, er solle doch nicht als Sklave der Gesetze und Meynungen leben, so lange ihm diese nicht durch Schläge Verdruß verursachen.

Wenn also diejenigen, welche Gesetze und Staatsverwaltung aufheben, das menschliche Leben selbst umkehren und vernichten, Epikur und Metrodor aber sich dessen schuldig machen, in so-

fern

62) Διαπορίαι, Gewissensfragen, vermuthlich eben die Schrift Epikurs, die vom Diogenes Laert. B. 10, 17. unter dem Titel διαπορίαι πρὸς Μεγαρικους angeführt wird.

fern sie ihre Schüler von Verwaltung öffentlicher Aemter abmahnen und alle, die sich damit abgeben, hassen, dabey auch die vornehmsten und weisesten Gesetzgeber schimpfen und andere ermahnen, die Gesetze zu verachten, wenn keine Furcht vor Schlägen und Strafen vorhanden ist — so weiß ich in der That nicht, wo Kolotes den übrigen Philosophen fälschlicher Weise so große B schuldigungen macht, als er mit Grund der Wahrheit gegen Epikurs Lehre und Schriften vorbringt.

Ob der bekannte Ausspruch: Lebe verborgen, richtig und gegründet sey? *)

Wahrlich, auch selbst der Urheber dieses Ausspruchs hat nicht verborgen bleiben wollen. Eben deswegen hat er ihn ja vorgebracht, damit er vor allen für einen Mann von tieferer Einsicht erkannt würde, und dadurch, daß er andere zur Unberühmtheit ermahnte, hat er sich selbst einen unverdienten Ruhm zu verschaffen gesucht.

Den Weisen hass' ich, der sich selbst nicht weise ist.

Philoxenus, Eryxis Sohn, 1) und der Sicilier Gnathon waren, wie man erzählt, nach wohl-

*) Diese Abhandlung ist so wie die beyden vorhergehenden gegen die Epikureer gerichtet, welche lehrten, daß der Weise, um glücklich zu seyn, sich von allen öffentlichen Geschäften zurückziehen, und für sich ganz verborgen und im Stillen leben müsse. Besonders wird Neokles, Epikurs Bruder, von Suidas als Erfinder und Urheber dieses Lehrsatzes angegeben.

1) Dieser Philoxenus war aus Kythera, einer Insel an der südlichen Küste des Peloponneses gebürtig, und hielt sich mehrentheils am Hofe des Tyrannen Dionysius auf. Athenäus B. 1. S. 5. ff. erzählt mehrere solche Anekdoten von ihm.

wohlschmeckenden Speisen so heißhungrig, daß sie sich in die Schüsseln schneuzten, um ihren Tischgenossen den Appetit zu vertreiben, und sich selbst mit den Gerichten recht voll stopfen zu können. So pflegen auch Leute, die einen unbändigen und nie zu befriedigenden Ehrgeitz besitzen, andere, die sie für ihre Nebenbuhler ansehen, den Ruhm verdächtig zu machen, damit sie nur desselben allein und ohne Streit theilhaftig werden. Sie haudeln gerade so wie die Ruderer, welche, ob sie gleich nach dem Hintertheile des Schiffs hinsehen, die Bewegung nach dem Vordertheile hin befördern, damit der Rückfluß des Wassers, der vom Schlagen der Ruder entsteht, das Fahrzeug fortstoßen helfe. Und so pflegen auch die, welche dergleichen Lebensregeln ertheilen, dem Ruhme gleichsam mit zurückgewendetem Gesichte nachzujagen. Denn wozu war es nöthig, dieß zu sagen, wozu, es aufzuschreiben und das Aufgeschriebene der Nachwelt zu überliefern, wenn man zwar den Zeitgenossen verborgen bleiben will, aber doch den Nachkommen bekannt zu werden wünscht?

Aber laßt uns nun die Sache selbst etwas näher betrachten. Wie kann diese Maxime anders als böse und schädlich seyn: Lebe verborgen, so wie einer, der Gräber erbrochen und bestohlen hat? Ja, sagst du, es ist doch immer schändlich, so zu leben, daß alle Leute darum wissen. Ich

aber

aber möchte dir rathen: Verhehle auch selbst ein böses Leben nicht; nein, zeige dich in deiner wahren Gestalt, bessere deinen Wandel und bereue was geschehen ist. Besitzest du eine Tugend, so sey der Welt nicht unnützlich; hast du ein Laster an dir, so bleibe nicht ohne Heilung und Hülfe. Bestimme doch lieber genau, wem du eigentlich diese Vorschrift ertheilst. Hast du dabey einen Unwissenden, einen Lasterhaften, oder einen Thoren im Sinne, so kommt es eben so heraus, als wenn du zu einem Fieberkranken oder Wahnsinnigen sagen wolltest: Verhehle dein Uebel, damit der Arzt es nicht inne werde; gehe und wirf dich in einen finstern Winkel, ohne Jemanden deine Leiden merken zu lassen. So sagst du auch zum Thoren: Gehe hin mit deinen Lastern; dulde insgeheim die unheilbare und verderbliche Krankheit, verhehle den Neid und den Aberglauben, wie einen fieberischen Puls, und hüte dich ja, denen, die dir rathen und helfen können, dich anzuvertrauen.

In ältern Zeiten pflegte man die Kranken an öffentliche Orte hinzulegen. Jeder der Vorübergehenden sagte denn auf Bitten des Kranken, was ihm in gleichem Falle nützlich und heilsam gewesen war, oder wodurch er andere von ähnlichen Uebeln befreyet hatte. Auf solche Weise soll die Arzeneykunst aus einzelnen Erfahrungen entstanden, und nach und nach zu der gegenwär-

tigen Größe gelangt seyn. Eben so sollte man nun auch lasterhafte Lebensarten und die Krankheiten der Seele ganz aufdecken, damit jeder den Zustand des Patienten genau untersuchen und dann zu ihm sagen könnte: Du bist im Zorne? Ey nimm dich vor dem oder jenem Umstande in Acht. Du wirst von Eifersucht geplagt? Bediene du dich nur dieses Mittels. Du liebst? Auch ich bin einmal verliebt gewesen, habe mich aber eines bessern besonnen. Statt dessen nun pflegt man immer das Uebel abzuläugnen, und seinen Zustand so viel möglich zu verhehlen und zu verstecken, und stürzt sich dadurch nur noch desto tiefer ins Laster.

Doch vielleicht willst du braven und rechtschaffenen Männern anrathen, verborgen und unbekannt zu bleiben. Nun, da ist es eben soviel, als wenn du zu Epaminondas sagtest: Commandire du nicht die Armee — zu Lykurgus: Gieb du deinem Vaterlande nicht Gesetze — zu Thrasybulus: Tödte du nicht Tyrannen — zu Pythagoras: Ertheile du nicht Unterricht — zu Sokrates: Unterrede dich nicht mit andern — und zu dir selbst, Epikur, zu allererst: Schreib du nicht an deine Freunde in Asien, wirb nicht in Aegypten Rekruten für deine Schule, brauche nicht die Jünglinge der Lampsakener zu deiner Leibwache, schicke nicht deine Bücher an alle Männer und Weiber, um mit deiner Weisheit zu

prah-

prahlen, verordne nichts wegen deines Begräbnisses. Denn wozu dienen die gemeinschaftlichen Mahlzeiten 2)? wozu die Zusammenkünfte deiner Freunde und der schönen Jünglinge? wozu so viele tausend Verse, die über den Metrodor, Aristobulus und Chäredemus 3) mühselig genug zusammengetragen worden? Damit diese auch im Tode nicht unbekannt und verborgen seyn, damit nach deiner Vorschrift die Tugend in Vergessenheit kommen, die Kunst ohne Ausübung bleiben, die Philosophie verstummen, und jede große That aus dem Gedächtnisse der Menschen verschwinden sollte.

Willst du aber alle Bekanntschaft der Menschen aus dem Leben, wie das Licht aus einem Gastmahle wegnehmen, um nur dem Genuß einer geheimen und das Licht scheuenden Wollust nachstreben zu können, so habe ich gar nichts gegen die Maxime: Lebe verborgen. Ich wenigstens werde sie befolgen, wenn ich einmal auf den Einfall komme, mit einer Hedeia zu leben, eine Leontium zur Gesellschaft zu haben, die Tugend anzuspucken,

2) Vermuthlich die sogenannten Εἰκάδες, welche die Epikureer am 20ten Tage jedes Monats zum Andenken ihrer Lehrer zu feyern pflegten, wovon sie den Spottnamen Εἰκαδιστὰς erhielten.

3) Die beyden letztern waren Brüder Epikurs. S. Diogenes Laert. B. 10, 2.

spucken, und das höchste Gut in dem Fleische und dessen Kitzel zu setzen. Solche Zwecke bedürfen der Finsterniß und der Nacht, über solche muß man Vergessenheit und Unbekanntschaft verbreiten. Wenn hingegen einer in der Physik Gott, die Gerechtigkeit und die Vorsehung, in der Sittenlehre das Gesetz, die Gesellschaft und die Staatsverwaltung, in der Staatsverwaltung die Ehre, nicht den Vortheil preiset, warum soll denn dieser verborgen leben? Etwa, damit er keinen andern unterrichte, keinen zur Tugend ermuntere, keinem zum Muster diene? Wäre Themistokles den Athenern verborgen geblieben, so hätte sich Griechenland des Xerxes wohl nicht erwehren können; wäre Camillus den Römern nicht bekannt geworden, so stünde jetzt Rom nicht mehr; hätte Dio den Plato nicht kennen lernen, so wäre Sicilien nicht in Freyheit gesetzt worden.

So wie aber das Licht uns einander nicht nur sichtbar, sondern auch nützlich macht, so verleiht, meines Bedünkens, die Bekanntschaft den Tugenden nicht blos Ruhm, sondern auch Wirksamkeit. Epaminondas, der bis in sein vierzigstes Jahr unbekannt blieb, half den Thebanern binnen dieser Zeit nicht das geringste; in der Folge aber, da er Zutrauen fand, und die Anführung der Armee bekam, rettete er nicht nur sein Vaterland vom Untergange, sondern befreyte auch ganz Griechenland aus der Sklaverey, indem

er

er seine Tugend zu rechter Zeit im Ruhme, wie in einem Lichte, wirksam machte.

Ein edles Erz bekommt durchs Brauchen grösfern Glanz,
Ein unbewohntes Haus stürzt mit der Zeit zusammen — 4)

wie Sophokles sagt. Was aber hier vom Hause gesagt wird, gilt eben so gut auch von dem Charakter eines Mannes, welcher, wenn er in Unthätigkeit vergraben liegt, gleichsam Schimmel und Alter an sich zieht. Eine stumme Ruhe, ein ganz müßiges und geschäftloses Leben, stümpft die Körper sowohl als die Seelen ab, und wie verborgene Wasser in schattigen, tiefen Gegenden aus Mangel des Abflusses gern in Fäulniß gerathen, so müssen auch bey einer ruhigen und stillen Lebensart, wenn sie auch etwas Nützliches enthält, die dem Menschen angebornen Kräfte altern und ersterben, weil sie gar nicht geübt und in Bewegung gesetzt werden.

Siehst du nicht, daß bey eintretender Nacht er Körper von einer trägen Schwerledigkeit befallen wird, daß die Seele eine unbehagliche Verdrossenheit empfindet, und die Vernunft wie ein schwaches Feuer in sich selbst zusammengezogen,

4) Diese Stelle des Sophokles ist schon in der Abhandlung: Ob ein Greis die Verwaltung eines Staates führen könne? Th. 6. S. 273. angeführt worden.

aus Trägheit und Unmuth nichts als zerrissene und zusammenhängende Phantasien herumtreibt, indem sie dadurch zeigt, wie das menschliche Leben selbst beschaffen sey? Aber

Wenn nun die Sonne beym Aufgang die flatternden Träume verscheuchet —

wenn sie gleichsam die Handlungen und Gedanken der Menschen mit ihrem Lichte vermischt und dadurch alles ermuntert und rege macht, dann denken, wie Demokritus sagt, 5) die Menschen für den Tag auf neue Dinge, und durch das gegenseitige Verkehr, wie durch ein festes Seil fortgezogen, stehen sie überall zu ihren Geschäften auf.

Ich glaube auch, daß selbst das Leben, die Geburt und Theilnehmung des Menschen an der Entstehung ihm von Gott deswegen gegeben worden, damit er gekannt werden soll. Denn so lange derselbe in dem gränzenlosen Universum in kleinen Theilen und zerstreut herumtreibt, ist er ganz verborgen und unbekannt; wenn aber diese Theile sich zu Einer Masse vereinigen, und der Mensch nun eine Größe erlangt, dann schimmert er hervor und wird ein kenntliches, sichtbares Wesen, da er vorher ganz unkenntlich und unsichtbar war. Die Kenntniß ist nicht der Weg zur Existenz, wie Einige behaupten, sondern umgekehrt die Existenz ist der Weg zur Kenntniß, weil

5) S. das achte B. der Tischreden, Th. 6. S. 102.

weil die Kenntniß jedes der entstehenden Dinge nicht hervorbringt, sondern nur zeigt und sichtbar macht. So ist auch der Untergang des Existirenden nicht eine Versetzung in das Nichtexistirende, sondern vielmehr eine Wegführung des Aufgelößten in das, was unsern Augen verborgen ist. Um deswillen halten wir nach den alten Gesetzen unserer Vorfahren die Sonne für den Apoll, und nennen ihn Delios und Pythios; 6) den Herrn des entgegengesetzten Zustandes hingegen, er mag nun ein Gott oder ein Genius seyn, nennen wir Hades, 7) weil wir nach unserer Auflösung an einen verborgenen, uns unsichtbaren Ort gehen,

Zum Herrn der finstern Nacht, des thatenlosen Schlafes.

Auch haben die Alten, wie ich glaube, den Men-

6) Zwey Beynamen des Apollo. Der erste wird gewöhnlich von der Insel Delus, wo Apollo geboren seyn soll und vorzüglich verehret wurde, hergeleitet, hier aber von δηλος, bekannt, offenbar, in so fern die Sonne uns alles sichtbar macht und den Augen darstellt. Pythius heißt er von πυθεσθαι, erfahren, inne werden; sonst aber von der Schlange Python, die er vor der Besitznehmung des delphischen Orakels soll getödtet haben.

7) Ἀιδης, ist bey den Griechen der gewöhnliche Name des Pluto, des Gottes der Unterwelt, und wird hier von ἀϊδης, unsichtbar, hergeleitet.

schen deswegen Phos 8) genannt, weil jedem der Verwandtschaft wegen eine heftige Begierde, zu kennen und gekannt zu werden, angeboren ist. Einige Philosophen lehren sogar, die Seele sey ihrer Substanz nach ein Licht, und brauchen unter andern auch diesen Beweis, weil die Seele nichts so sehr verabscheut als die Unwissenheit, alles, was ohne Licht ist, fliehet, und vor finstern Gegenständen, die ihr lauter Furcht und Argwohn erregen, zurückbebt. Das Licht hingegen ist der Seele so angenehm und erwünscht, daß sie nichts anders, was seiner Natur nach angenehm ist, ohne dasselbe in der Finsterniß geniessen will; ja es macht jedes Vergnügen, jeden Zeitvertreib und Genuß, dem es wie eine allgemeine Würze beygemischt wird, erst recht behaglich und genießbar. Wer alle Bekanntschaft flieht, sich in Finsterniß hüllt und gleichsam bey lebendigem Leibe begräbt, der scheint seine Entstehung zu verfluchen und des Lebens überdrüßig zu seyn.

Gleichwohl behauptet man durchgängig, ein sicherer Beweis für die Meynung von der beständigen Fortdauer unsers Daseyns sey der Aufenthalt der Frommen und Seligen. 9) „Ihnen „strahlt

8) ὁ Φως, als Masculinum, bedeutet bey den ältern Dichtern den Mann und kömmt so beym Homer häufig vor; aber τὸ Φως, als Neutrum, ist die allgemeine Benennung des Lichts.

9) Bey dieser corrupten Stelle, bin ich der Reiskischen Vermuthung gefolgt, wiewohl dadurch den Schwie-

„strahlt die wärmende Sonne, wenn es hiernie„den Nacht ist, auf Wiesen mit Purpurrosen ge„schmückt. Ein herrliches Gefilde, von fruchtbe„ladenen Bäumen beschattet und voll duftender „Blumen breitet sich vor ihnen aus, liebliche „Bäche durchströmen es in friedlichem Laufe. Hier „ergötzen sie sich in wechselseitigem Umgange mit „traulichen Gesprächen, und vertreiben sich ein„ander die Zeit durch die Erinnerung an ihren „vormaligen Zustand.“ 10) Aber der Pfad, der von denen betreten wird, die gottlos und laster„haft gelebt haben, stürzt die Seelen in jenen dunk„len Abgrund, „wo reißende Ströme der schwar„zen Nacht die unermeßliche Finsterniß aus„speyen,“ 11) und die Strafwürdigen aufnehmen, um sie in ewige Vergessenheit zu begraben. Denn die Geyer zernagen nicht immerfort die Leber der auf den Boden hingestreckten Verbrecher, welche

Schwierigkeiten noch nicht ganz abgeholfen ist. Amyot hält sich näher an die Worte, und gibt davon folgende Uebersetzung: neantmoins on tient, que le lieu où sont les ames de gens de bien & bien-heureux n'est autre chose que la nature de la gloire & de l'estre.

10) Daß dieß eine Stelle aus Pindarus ist, sieht man aus dem Trostschreiben an Apollonius Th. 1. S. 392. Doch scheint Plutarch manches hinzugesetzt zu haben.

11) Ebenfalls eine Stelle aus Pindarus, die auch in der Abhandlung über das Lesen der Dichter Th. 1. S. 49. angeführt worden.

entweder durch Feuer oder durch Fäulniß zerstört ist; auch können da keine ungeheuren Lasten die Körper der Verdammten drücken und quälen, 12)

Denn nicht mehr wird Fleisch und Gebein
durch Sehnen verbunden. 13)

Von dem Körper der Todten ist kein Ueberbleibsel mehr vorhanden, welches dergleichen Strafen aushalten könnte, indem diese allemal etwas festes und widerstehendes voraussetzten. Das einzige Strafmittel für die, welche ein böses Leben geführt haben, ist in der That Unberühmtheit, Dunkelheit und gänzliche Vernichtung, welche sie in den traurigen Strom der Vergessenheit wirft und dann in jenes grundlose, ungeheure Meer versenkt, wo sie ganz unthätig und zu allem Guten unnütz, in ewiger Dunkelheit und Unwissenheit vergraben bleiben.

12) Anspielungen auf die von den Dichtern beschriebenen Strafen der Unterwelt.

13) Aus dem 11ten B. der Odyssee, V. 218.

Ueber die Namen der Berge und Flüsse, und was in denselben gefunden wird *).

1. Hydaspes.

Chrysippe faßte, durch den Zorn der Venus, eine heftige Neigung zu ihrem Vater Hydaspes,

*) Ueber diese Schrift ist man jetzt so ziemlich einstimmig, daß sie nicht den Plutarch von Chäronea zum Verfasser haben kann. Sie enthält eine Sammlung ganz unbekannter, zum Theil seltsamer und abgeschmackter Fabeln, oft auch abergläubischer Meynungen, die ein weit späteres Zeitalter verrathen, und man darf nur ein Paar Seiten gelesen haben, um sich zu überzeugen, wie sehr der Stil derselben von dem in Plutarchs ächten Schriften verschieden ist. Henr. Dodwell hat in einer besondern Abhandlung, die dem zweyten Bande der Geographiae veteris scriptorum Graec. minorum S. 104. ff. beygefügt ist, eine genauere Untersuchung über den wahren Verfasser angestellt. — Da diese Schrift allen Ausgaben von Plutarchs Werken angehängt ist, auch gewöhnlich unter dessen Namen angeführt wird, so habe ich geglaubt, sie hier in der Uebersetzung nicht übergehen zu dürfen, wiewohl sie wenig oder keine Ausbeute giebt, und das ewige Einerley in der Erzählung äusserst ermüdend ist. In Amyots französischer Uebersetzung der Werke Plutarchs befindet sie sich nicht.

und da sie diese unnatürliche Liebe nicht bekämpfen konnte, gieng sie einst, von ihrer Amme begleitet, in tiefer Nacht zu ihm hin. Der König, für den diese Sache sehr unglückliche Folgen hatte, ließ die Alte, als Anstifterinn alles Unheils, lebendig begraben, seine Tochter aber ans Kreuz schlagen und stürzte sich dann selbst in den Fluß, 1) der von ihm den Namen Hydaspes führt. Er fließt durch Indien in sehr schnellem Laufe, und fällt dann in die saronische Syrte. In demselben erzeugt sich ein Stein, Lychnis genannt. 2) Er hat die Farbe des Oels, ist heiß, und wird bey zunehmendem Monde unter Flötenspiel gefunden. Die Reichen und Vornehmen bedienen sich seiner sehr gern. An dem sogenannten Thore dieses Flusses 3) wächst ein, dem Heliotropion (Sonnenwende) ähnliches Kraut. Wenn man dieses zerquetscht, und sich in der heißen Jahreszeit mit dem Safte bestreicht, so kann man die

1) Im Texte stehet noch dabey Ινδος, als wenn der Hydaspes und Indus einerley Strom wäre. Ich habe daher den Namen Indus weggelassen, um den Autor wenigstens von dieser Seite nichts Ungereimtes sagen zu lassen. Wo aber diese saronische Syrte zu finden seyn soll, weiß Niemand.

2) Dieses Steins gedenkt auch Plinius B. 37. §. 29. und sagt, die vornehmste Gattung komme aus Indien. Anderwärts heißt er auch Lychnitis.

3) Vermuthlich soll ein enger Paß zwischen Gebirgen gemeynet seyn, durch welchen dieser Fluß hindurch geht.

die Ausdünstung auch der größten Hitze ohne Gefahr ertragen.

Die Einwohner haben die Gewohnheit, Mädchen von liederlicher Aufführung ans Kreuz zu schlagen, und dann ihre Leichname in den Fluß zu werfen, wobey sie in ihrer Sprache eine Hymne auf die Venus singen. Auch begraben sie jährlich ein dazu verurtheiltes altes Weib lebendig, neben einem Hügel, der Therogonos (Schlangennest) genannt wird. Sogleich kommen von der Höhe kriechende und andere, da herum sich aufhaltende schädliche Thiere in großer Menge herab, und verzehren die Alte, wie Chrysermus im achtzigsten Buche der indischen Geschichte erzählt. Auch redet Archelaus im dreyzehnten Buche von den Flüssen umständlich davon. 4)

An diesem Flusse liegt ein Berg, der den Namen Elephas (Elephantenberg) durch folgende Veranlassung bekommen hat. Als Alexander, der Makedonier, mit einem Heere nach Indien kam, und die Einwohner den Entschluß faßten, sich

4) Bey dieser Gelegenheit will ich ein für allemal erinnern, daß die Schriftsteller, die der Verfasser anführt, oder doch die ihnen beygelegten Werke, weiter gar nicht vorkommen; daß also kein geringer Verdacht vorhanden ist, daß wo nicht alle, doch die mehresten von ihm erdichtet worden sind. So kommt wohl ein Chrysermus, als Verfasser einer peloponnesischen Geschichte, auch ein Archelaus vor, aber von den hier angeführten Schriften weiß Niemand etwas.

sich ihm zu widersetzen, ward ein Elephant des Porus, des Königs dieser Länder, auf einmal wüthend, lief auf den Hügel der Sonne, und sprach da mit menschlicher Stimme folgendes: „König und Herr, der du vom Gegasius ab„stammst, laß dir ja nicht einfallen, dich dem „Alexander zu widersetzen! Denn Alexander ist „Jupiters Sohn.“ Nach Endigung dieser Rede starb er. Als Porus dieß vernommen hatte, gerieth er in große Furcht, warf sich Alexandern zu Füßen und bat um Friede. Er wurde seines Wunsches gewährt, und nannte nun den Berg Elephas, wie Derkyllus im dritten Buche von den Bergen erzählt.

2. Ismenus.

Der Ismenus ist ein Fluß in Böotien, bey der Stadt Theben. Er führte sonst den Namen Kadmusfuß aus folgender Ursache. Als Kadmus den die Quelle hütenden Drachen 5) erschossen hatte, und das Wasser durch dessen Blut vergiftet fand, gieng er in der Gegend umher, um eine andere Quelle aufzusuchen. Durch Fügung der Minerva kam er zur korykischen Höhle

5) Es war die Quelle des Mars. Die Zähne der erlegten Schlange mußte Kadmus säen, woraus Menschen hervorwuchsen, welche Σπαρτοι, die Gesäeten, hießen. S. Ovids Verwandlungen B. 3. im Anfange.

le 6) und trat hier mit dem rechten Fuße etwas tiefer in Schlamm. An diesem Orte entsprang nun ein Fluß, weßwegen der Held einen Stier opferte, und jenen Radmusfuß nannte. Einige Zeit hernach stürzte sich Ismenus, ein Sohn des Amphions und der Niobe, da er vom Apollo mit einem Pfeile verwundet worden, und die heftigsten Schmerzen empfand, in den vorbesagten Fluß, der nun von ihm den Namen Ismenus erhielt. Dieß erzählt Sostratus im zweyten Buche von den Flüssen.

An dem Flusse Ismenus liegt der Berg Kithäron, welcher sonst Asterius hieß, und zwar aus folgender Ursache. Böotus, Neptuns Sohn, wollte von zwey edlen Frauenzimmern diejenige heyrathen, welche für ihn am vortheilhaftesten seyn würde, und da er einst beyde des Nachts auf der Spitze eines bisher namenlosen Hügels erwartrte, fiel unversehens ein Stern vom Himmel auf die Schultern der Eurythemiste, und verschwand sogleich wieder. Böotus errieth, was dieß zu bedeuten hätte, heyrathete das Mädchen,

6) Man hat zwey Höhlen dieses Namens, die eine am Berge Parnassus in Phokis, die andere in Kilikien. Keine von beyden kann hier gemeynt seyn. Denn diese muß in der Nähe von Theben gelegen haben, wovon aber Niemand etwas wissen will. In der Reiskischen Ausgabe heißt sie Κωρυκιον, in der Hudsonischen der Geograph. minorum Κωρυκαιον.

chen, und nannte den Berg dieses Vorfalls wegen Asterius. Nachher aber bekam derselbe den Namen Kithäron durch folgende Veranlassung. Tisiphone, eine der Furien, faßte Neigung zu einem schönen Jüngling, Namens Kithäron, und da sie der Heftigkeit ihrer Liebe nicht widerstehen konnte, ließ sie ihm wegen geheimer Zusammenkünfte Anträge thun. Allein ihre, Entsetzen erregende Gestalt schreckte ihn so sehr ab, daß er sie nicht einmal einer Antwort würdigte. Weil sie sich nun in ihrer Erwartung betrogen fand, riß sie eine Schlange aus ihren Haaren, und warf sie auf den übermüthigen und spröden Jüngling. Diese schlang sich sogleich um ihn herum, und raubte ihm das Leben, da er eben auf den Höhen des Asterius die Schaafe hütete. Durch Fügung der Götter bekam nun der Berg von ihm den Namen Kithäron, wie Leon, der Byzanter, in der Böotischen Geschichte meldet.

Hermesianax, der Kyprier, erzählt dagegen folgende Begebenheit. Helikon und Kithäron waren Brüder, aber von sehr verschiedener Gesinnung und Denkungsart. Helikon war sanft, muthig und gütig, und pflegte seine betagten Eltern auf das sorgfältigste; Kithäron hingegen war äußerst habsüchtig, und um das Vermögen ganz an sich ziehen zu können, tödtete er erst seinen Vater, und warf dann seinen Bruder hinterlistiger Weise von einem Felsen, stürzte aber selbst mit

ihm

ihm herab. Durch göttliche Fügung wurden sie in Berge gleiches Namens verwandelt. Kithäron ward seiner Gottlosigkeit wegen ein Schlupfwinkel 7) der Furien, Helikon aber, zur Belohnung seiner kindlichen Liebe, der Lieblingsaufenthalt der Musen.

3. Hebrus.

Der Hebrus ist ein Fluß in Thrakien, und hat den Namen 8) von den Wirbeln in seinem reißenden Strome erhalten. Kasander, der König dieser Gegenden, heyrathete die Krotonike, und zeugte mit ihr einen Sohn, Namens Hebrus. Nachdem er sich von seiner ersten Frau geschieden hatte, vermählte er sich zum zweytenmal mit der Damasippe, Atrax Tochter, welche sich in ihren Stiefsohn verliebte, und ihn um eine Zusammenkunft bitten ließ. Allein der Jüngling floh seine Stiefmutter wie eine Furie, und widmete sich ganz der Jagd. Die unzüchtige Frau, die sich

7) Nach den Worten des Textes, eine Fabel der Furien, μυθος Ερινυων. Ich lese dafür μυχος, in Beziehung auf das folgende ενδιαιτημα.

8) Diese Stelle ist verdorben. Vermuthlich fehlen nach Θρακης die Worte: εκαλειτο μεν προτερον Ρομβος — er hieß vorher Rhombus, welchen Namen er von den Wirbeln — bekommen hatte. Denn Hebrus bedeutet nicht Wirbel und diesen Namen erhielt er nach der folgenden Erzählung, erst von Kasanders Sohne.

sich in ihrer Hoffnung betrogen sah, klagte nun den tugendhaften Jüngling fälschlich an, daß er ihr habe Gewalt anthun wollen. Rasander gerieth darüber in Eifersucht, lief im äußersten Zorne nach dem Walde, und verfolgte mit bloßem Schwerdt seinen Sohn, als einen, der das väterliche Ehebett hätte beflecken wollen. Da nun der Sohn weiter keine Rettung vor sich sah, stürzte er sich in den Fluß Rhombus, der von ihm den Namen Hebrus bekam, wie Timotheus im zehnten Buche von den Flüssen erzählt.

An demselben liegt der Berg Pangäus, der seinen Namen durch folgende Veranlassung bekommen hat. Pangäus, ein Sohn des Mars und der Kritobule, beschlief unwissender Weise seine eigene Tochter, und gerieth darüber in solche Verzweiflung, daß er auf den Berg Karmanius lief, und sich aus allzugroßer Betrübniß mit seinem eigenen Schwerdte ums Leben brachte. Durch göttliche Fügung erhielt nun der Ort den Namen Pangäus.

In vorbesagtem Flusse wächst ein gewisses Kraut, das dem Dostenkraute ähnlich ist. Die Thrakier brechen dessen Spitzen ab, legen sie, wenn sie sich vorher mit Brod gesättiget haben, aufs Feuer, und ziehen mit dem Athem den aufsteigenden Dampf in sich, wovon sie trunken werden, und in einen tiefen Schlaf fallen. Auch wächst auf dem Berge Pangäus eine Pflanze,

die

die aus folgender Ursache Kithara genennt wird: Die thrakischen Weiber, die den Orpheus zerrissen hatten, warfen dessen Glieder in den Fluß Hebrus. Der Kopf des Getödteten wurde durch Vorsehung der Götter in eine Schlange verwandelt, 9) die Leyer behielt nach Apolls Willen ihre Gestalt, und aus dem vergoßnen Blute sproßte eine Pflanze hervor, die Kithara (Zither) genennt wird, weil sie bey der Feyer des Bakchusfestes den Ton einer Zither von sich giebt. Die Einwohner bedecken sich dann mit Rehfellen, tragen Thyrsen 10) in der Hand, und singen ein gewisses Lied, welches so lautet: „Dann wirst „du weise seyn, wann du vergebens wirst weise „seyn.“ Dieß erzählt Kleitonymus im dritten Buche der tragischen Begebenheiten.

4. Ganges.

Der Ganges ist ein Fluß in Indien; seinen Namen hat er durch folgende Veranlassung bekommen. Eine kalaurische Nymphe gebahr einem Inder einen Sohn von ungemeiner Schönheit, welcher Ganges hieß. Einst beschlief dieser unwissender Weise in der Trunkenheit seine eigene Mut-

9) Man vergleiche damit Ovids Erzählung im 11ten Buche der Verwandlungen, V. 50 ff. Die Worte του σωματος scheinen anzuzeigen, daß hier etwas fehlt.

10) Oder, mit Epheu umwundene Stäbe, welche die Bakchanten zu tragen pflegten.

Mutter Diopithusa. Als er bey Tage von der Amme die wahre Beschaffenheit der Sache erfuhr, stürzte er sich aus allzugroßer Betrübniß in einen Fluß, der vorher Chliarus hieß, und nun nach ihm den Namen Ganges bekam. An dessen Ufern wächst eine dem Buglossus oder Borretsch ähnliche Pflanze. Diese zerquetscht man, hebt den ausgepreßten Saft auf, und spritzt ihn um die Höhlen der Tiger her, welche vermöge der Kraft der ausgegossenen Feuchtigkeit 11) nicht hervorgehen können und sterben. So erzählt Kallisthenes im dritten Buche von der Jagd.

An dem Ganges liegt ein Berg, der folgender Ursache wegen Anatole (Aufgang) genannt wird. Der Sonnengott sah einst die Anaxibia in einer reizenden Gegend liegen und entbrannte gegen sie in eine so große und unbesiegbare Liebe, daß er sie eifrigst verfolgte, in der Absicht, ihr Gewalt anzuthun. Da Anaxibia sich weiter nicht zu retten wußte, nahm sie ihre Zuflucht zu dem Tempel der Diana Orthia, 12) der auf einem Berge, Namens Koryphe (Gipfel oder Spitze)

11) Im Texte steht das Wort *πρασια*, das hier nach dem Zusammenhange Saft oder Feuchtigkeit bedeuten muß, aber sonst nirgends so gebraucht wird. Vielleicht verräth auch dieses Wort die spätere Entstehung der Schrift.

12) Unter diesem Beynamen wurde Artemis oder Diana wohl hin und wieder in Griechenland, besonders in Sparta, verehrt, aber nicht in Indien.

Spitze) lag, und verschwand daselbst vor seinen Augen. Der Gott folgte ihr auf dem Fuße nach, und da er seine Geliebte nirgends fand, gieng er vor Verdruß an diesem Orte auf. Die Einwohner nannten nun dieses Vorfalls wegen den Berg Anatole (Aufgang der Sonne), wie Kämaron im zehnten Buche der indischen Geschichten erzählt.

5. Phasis.

Der Phasis ist ein Fluß in Skythien, und fließt neben einer Stadt gleiches Namens 13) vorbey. Er hieß sonst Arkturos (Bärenhüter) wegen der Lage der kalten Länder. Den andern Namen bekam er aus folgender Ursache. Phasis, ein Sohn des Sonnengottes und der Okyrrhoe, Okeanus Tochter, ergriff seine Mutter auf frischer That im Ehebruch, und tödtete sie. Bey Erscheinung der Furien gerieth er in Wahnsinn und stürzte sich in den Arkturus, der nun nach ihm Phasis genannt wurde.

An diesem Flusse wächst eine Staude, Namens Leukophyllos (Weißblatt). 14) Man findet

13) Phasis war eine griechische Colonie und ein ansehnlicher Handelsort, Strabo, Plinius und Pomponius gedenken dieser Stadt ebenfalls.

14) Die folgende Erzählung ist, so wie mehrere aus dieser Schrift, der Abhandlung des Aristoteles de mirabilibus auscultationibus K. 169. beigefügt, wo H. Beckmann sagt, daß er diese Pflanze oder Staude weder bey einem ältern noch neuern Botaniker habe finden können.

sie gegen den Anfang des Frühlings an den Mysterien der Hekate, und zwar in der Morgendämmerung unter begeisternden Gesängen. 15) Eifersüchtige Männer brechen sie ab, streuen sie um das Schlafzimmer ihrer Weiber herum, und erhalten dadurch ihr Ehebette unbefleckt. Wenn ein Lasterhafter etwa in der Trunkenheit frech genug ist, sich nicht daran zu kehren, und einen solchen Platz betritt, so verliert er alle vernünftige Ueberlegung, und bekennt jedem sogleich, was er Böses verübt hat, oder verüben wollte. Die Umstehenden ergreifen ihn nun, und werfen ihn, in eine Thierhaut genäht, in den Schlund der Gottlosen, eine runde Oeffnung, die einem Brunnen ähnlich ist. Dieser stößt nach dreyßig Tagen den hineingeworfenen Körper, mit Würmern bedeckt, in den mäotischen See. Alsbald erscheinen vorher nicht gesehene Geyer und zerreißen den Leichnam, wie Ktesippus im zweyten Buche der skythischen Geschichte erzählt.

An dem Phasis liegt der Berg Kaukasus, welcher sonst den Namen Boreas Bett führte, aus folgender Ursache. Boreas entführte aus verliebter Neigung die Chloris, Arkturus Tochter, brachte sie auf einen Hügel, Niphantes (der beschneite) genannt, und zeugte mit ihr einen Sohn, Hyr-

15) Für das unverständliche προς παυισμον ενθεον, habe ich die Hudsonische Conjectur προς παιανισμον ενθεον in die Uebersetzung aufgenommen.

Syrpax, der dem Heniochus in der Regierung folgte. Davon hieß nun der Berg Boreas Bett. Den Namen Kaukasus erhielt er folgendes Umstands wegen. Nach dem Streite mit den Riesen floh Kronos, um Jupiters Drohungen auszuweichen, nach der Spitze von Boreas Bett, und hielt sich da unter der Gestalt eines Krokodills verborgen. Prometheus schnitt den Kaukasus, einen Hirten des Landes, auf, betrachtete die Beschaffenheit seiner Eingeweide, und er sah daraus, daß die Feinde nicht ferne wären. 16) Hierauf erschien Jupiter selbst, band seinen Vater mit geflochtener Wolle, und warf ihn in den Tartarus; den Berg aber nannte er jenem Hirten zu Ehren Kaukasus, ließ den Prometheus daran fesseln, und zwang ihn, sich von einem Adler, der seine Eingeweide fraß, foltern zu lassen, weil er sich an den Eingeweiden vergriffen hatte, wie Kleanthes im dritten Buche des Götterstreites erzählt. Eben diesem zufolge wächst auf dem Berge ein gewisses Kraut, Prometheios, ge-

16) Bey dieser Stelle bin ich der von Hemsterhuis in den Anmerkungen zum Lukian Th. 1. S. 202 angegebenen Verbesserung gefolgt. Auch muß wohl im vorhergehenden τιτανομαχια statt γιγαντομαχια gelesen werden, weil Kronos oder Saturn nicht zu den Giganten oder den Himmel stürmenden Riesen, sondern zu den Titanen gehört.

nannt; 17) welches Medea sammelte, und den ausgepreßten Saft gegen die feindseligen Gesinnungen ihres Vaters brauchte.

6. Arar.

Der Arar ist ein Fluß im Lande der Kelten. Den Namen soll er von seiner Vereinigung mit dem Rhodanus 18) bekommen haben, denn in diesen ergießt er sich im Lande der Allobroger. Er hieß vorher Brigulus, veränderte aber seinen Namen aus folgender Ursache. Arar ging einst der Jagd wegen in einen Wald, und da er hier seinen Bruder Keltiberus von wilden Thieren zerrissen fand, brachte er sich aus allzugroßer Betrübniß eine tödtliche Wunde bey, und stürzte sich dann in den Fluß Brigulus, der nun nach ihm Arar genannt wurde.

In demselben wird ein großer Fisch erzeugt, den die Einwohner Skolopidos 19) nennen.

Dies-

17) Die Beschreibung von diesem Kraute und dessen großen Wirkungen findet man beym Apollonius Rhodius, B. 3. V. 844. ff.

18) Nämlich von dem griechischen Worte αρασσω, sich mit etwas vereinigen. Der Arar ist die heutige Saone, der Rhodanus oder die Rhone.

19) Diesen Fisch kennt Niemand. Daher giebt sich Maussakus viele, meines Erachtens, vergebliche Mühe mit demselben, und will dafür lesen Klupia, welcher Fisch aber eben so wenig bekannt ist, da er hier groß genannt wird, Plinius aber den Klupia als ein kleines Fischchen beschreibt. In Fabeln darf man nicht alles so genau suchen.

Dieser ist im zunehmenden Monde weiß, im abnehmenden aber wird er ganz schwarz, und wenn er seine höchste Größe erreicht hat, wird er von seinen eigenen Gräthen getödtet. In dem Kopfe dieses Fisches findet sich ein den Salzklümpchen ähnlicher Stein, welcher gegen das viertägige Fieber sehr heilsam ist, wenn man ihn im abnehmenden Monde auf die linke Seite des Körpers bindet, wie Kallisthenes von Sybaris, im dreyzehnten Buche der gallischen Begebenheiten, und aus ihm Timagenes, der Syrer, berichtet.

An dem Arar liegt ein Berg, der Lugdunus heißt. Seinen Namen hat er bey folgender Gelegenheit erhalten. Momorus und Atepomarus wollten, da sie vom Seseroneus aus ihrem Reiche vertrieben worden, auf Befehl des Orakels an diesem Hügel eine Stadt erbauen. Während der Grund dazu gegraben wurde, erschienen plötzlich viele Raben, und setzten sich mit ausgebreiteten Flügeln auf die da herum stehenden Bäume. Momorus, der des Wahrsagens aus dem Vogelfluge kundig war, nannte die Stadt Lugdunum. 20) Denn Lugos bedeutet in der Sprache

20) Das heutige Lyon in Frankreich. Nach Dio Kassius B. 46. K. 50. ist Lugdunum erst im 711 Jahre nach R. E. ungefähr 40 Jahre vor Chr. G. von L. Munatius Plancus erbaut worden. Wenn man der hier angeführten Erzählung einigen Glauben beymessen will, muß die Stadt weit älter seyn.

der Kelten einen Raben, und Dunos einen hervorragenden Ort, wie Kleitophon im dreyzehnten Buche von den Erbauungen der Städte sagt.

7. Paktolus.

Der Paktolus ist ein Fluß in Lydien. Bey der Stadt Sardis. Er hieß sonst Chrysorocheas. Chius, ein Sohn des Apollo und der Apathippe, trieb eine magische Kunst, und weil er in sehr dürftigen Umständen war, erbrach er in dunkler Nacht die Schatzbehältnisse des Krösus, holte das Geld heraus und vertheilte es unter seine Angehörigen. Da er aber einst von der Wache darüber ertappt und gefangen wurde, stürzte er sich in den Fluß, der nun davon Chrysorrhoas genannt wurde. 21) Den Namen Paktolus bekam er folgendes Umstands wegen. Paktolus, ein Sohn des Eiolis und der Laukothoe, beschlief an den Mysterien der Venus unwissender Weise seine Schwester Domidike. Als man ihn von dem, was vorgefallen war, unterrichtete, gerieth er

und ihr Ursprung in die Zeiten der Fabel hinauf steigen, und also Munatius nur für den Wiederherstellet einer alten verfallenen Stadt gehalten werden. S. Dodwells Abhandlung in den Geogr. Minor. Th. 2. S. 119.

21) Also von χρυσος, Gold und ῥεειν fließen, wegen des entwendeten Goldes, das an Chius Tode Ursache war. Maussakus glaubt aber, der Dieb müsse nicht Chius, sondern Chrysorrhoes geheißen haben.

er in eine so große Betrübniß, daß er sich in den Fluß Chrysorrhoas stürzte, der nun nach ihm Paktolus genannt wurde.

In diesem Flusse findet man den feinsten Goldsand, 22) welcher in die glückliche Bucht herabgeführt wird. Auch giebt es darin einen Stein, der Aurophylax 23) (Goldhüter) heißt, und dem Silber ähnlich ist. Aber er ist schwer zu finden, weil er mit dem herabgeführten Goldsande vermischt ist. Er besitzt folgende Eigenschaft. Die vornehmen Lidier kaufen ihn auf, legen ihn vor den Eingang ihrer Schatzkammern und bewahren auf solche Art ihr zurückgelegtes Gold in aller Sicherheit. Denn so oft diese sich nähern, giebt der Stein den Schall einer Trompete von sich, und dann stürzen sich jene, als wenn sie durch Trabanten verfolgt würden, von steilen Höhen herunter. Der Ort, wo sie diesen gewaltsamen Tod erleiden, heißt Paktolus Wache. Hier wächst auch ein Kraut mit purpurfarbener Blume, das Chrysopole genannt wird, weil die

22) Nach den Worten, darischen Goldsand, weil die von Darius benannten Goldstücke aus dem feinsten Golde geprägt waren. Wo die glückliche Bucht oder Busen zu suchen ist, weiß ich nicht; vermuthlich soll sie den Namen von dem dort ausgewaschenen Golde haben.

23) Im Texte steht Araraphylax, Feldhüter. Ich folge aber ohne Bedenken der von Hudson vorgeschlagenen Verbesserung, die durch das Folgende bestätiget wird.

benachbarten Städte das rechte Gold daran probiren. Man taucht 24) nämlich diese Pflanze, während das Gold geschmolzen wird, hinein; ist es ächt, so werden die Blätter vergoldet und behalten die Substanz der Materie; ist es aber verfälscht, so nehmen sie die veränderte Masse nicht an. Dieß erzählet Chrysermus im dritten Buche von den Flüssen.

An dem Paktolus liegt der Berg Tmolus, ein Aufenthalt allerley wilder Thiere. Er heißt sonst Karmanorius, von Karmanor, einem Sohne des Bakchus und der Alexirrhöa, welcher hier auf der Jagd von einem wilden Schwein getödtet wurde. In der Folge aber bekam er den Namen Tmolus durch folgende Veranlassung. Tmolus, ein Sohn des Mars und der Theogone, König von Lydien, erblickte einst, da er auf dem Berge Karmanorius jagte, die Arrhipe, eine mit der Diana in Gesellschaft lebende Jungfrau. Er verliebte sich in sie, und von seiner Neigung hingerissen, verfolgte er sie überall, in der Absicht, sie mit Gewalt zu seinem Willen zu zwingen. Das Mädchen floh, da sie ihm nicht weiter entrinnen konnte, in den Tempel der Diana, aber der Tyrann setzte sich über alle Furcht vor den Göttern hinweg, und schändete sie in dem Heiligthum. Erzürnt über diese That, schickte die Göttinn

24) Für ἄπτουσι muß hier ohne Zweifel βάπτουσι gelesen werden.

Göttinn einen wüthenden Stier gegen ihn, von welchem er in die Höhe geworfen wurde, so daß er auf spitzige Pfäle herab fiel und unter großen Qualen starb. Theoklymenus, der Sohn des Tmolus, begrub seinen Vater und nannte den Berg nach ihm Tmolus.

Es giebt daselbst einen Stein, der dem Bimsstein ähnlich ist, aber nur selten gefunden wird, weil er des Tags über seine Farbe viermal verändert. Mädchen, die ihres Alters wegen noch nicht zu reifem Verstande gekommen sind, werden ihn mehrentheils gewahr; wenn ihn aber mannbare Jungfrauen erblicken, so sind sie vor allen Nachstellungen gegen ihre Keuschheit gesichert, wie Kleitophon erzählt.

8. Lykormas.

Der Lykormas ist ein Fluß in Aetolien. Den Namen Euenus bekam er durch folgende Veranlassung. Idas, Aphareus Sohn, entführte aus heftiger Liebe die Marpissa, 25) und brachte sie nach Pleuron. 26) Euenus, von diesem Vorfall unterrichtet, verfolgte den Räuber seiner Tochter; da er aber an den Lykormas kam, verzweifelte er an der Einholung der Fliehenden und stürzte

25) Der Marpissa gedenkt auch Homer im 9ten Buche der Iliade, V. 557. als Tochter des Euenus, und Gattin des Idas.

26) Pleuron war eine Stadt in Aetolien, gegen Westen vom Euenus.

stürzte sich in den Fluß, der nach ihm Euenus genannt wurde.

An diesem Flusse wächst ein Kraut, Namens Sariſſa, das einem Spieße 27) ähnlich ist, und gegen die Blödigkeit des Gesichts gute Dienste leistet. Der daran liegende Berg Myenus hat seinen Namen von Myenus, einem Sohne des Telestors und der Alphesibóa. Dieser wurde nämlich von seiner Stiefmutter geliebt, und weil er das Bett seines Vaters nicht beflecken wollte, entwich er auf den Berg Alphyus. Telestor aber, von seinem Weibe eifersüchtig gemacht, setzte ihm nach, und durchstrich mit seinen Trabanten die ganze Einöde, um seiner habhaft zu werden. Myenus kam nun den Drohungen seines Vaters zuvor, und stürzte sich von einer steilen Höhe herunter. Durch göttliche Fügung wurde hierauf der Berg nach ihm Myenus genannt. Auf demselben wächst eine Blume Leukoion (weiße Viole), welche sogleich verwelkt, wenn von einer Stiefmutter geredet wird. Dieß erzählt Derkyllus im dritten Buche von den Bergen.

9. Mäander.

Der Mäander, ein Fluß in Asien, hieß vorher Anabänon (bergaufffließend), weil er der einzige Fluß ist, der gleich von seiner Quelle an wieder in sich selbst zurückläuft. Den Namen Mäan-

27) Sariſſa bedeutet nämlich eine gewisse Art von Spiessen, die besonders in Makedonien gebräuchlich war.

Mäander bekam er von Mäander, dem Sohn des Kerkaphus und der Anaxibia, welcher mit den Pessinuntern 28) Krieg führte, und der Mutter der Götter das Gelübde that, wenn er den Sieg davon trüge, ihr denjenigen zu opfern, der ihm zuerst wegen seiner Thaten Glück wünschen würde. Da er siegreich zurückkehrte, kam ihm sein Sohn Archelaus mit seiner Mutter und Schwester glückwünschend entgegen. Aengstlich erinnerte er sich nun des vorbesagten Gelübdes, und so führte er gezwungener Weise seine Angehörigen zu den Altären. Hierauf stürzte er sich voller Verzweiflung über das, was geschehen war, in den Fluß Anabänon, welcher von ihm Mäander genannt wurde, wie Timolaus im ersten Buche der phrygischen Geschichte erzählt. Auch gedenkt Agathokles, der Samier, dieser Begebenheit in der Republik der Pessinunter; hingegen Demostratus von Apamea erzählt folgende Geschichte.

Mäander, der zum obersten Feldherrn gegen die Pessinunter war erwählt worden, trug wider seine Erwartung den Sieg davon, und vertheilte die Weihgeschenke der Mutter der Götter unter seine Soldaten. Durch Fügung der Göttinn wurde er plötzlich alles Verstandes beraubt, und brachte

28) Pessinus war eine Stadt des alten Phrygiens, die aber in spätern Zeiten zu Galatien gerechnet worden. Hier stand der älteste und berühmteste Tempel der Kybele oder der Mutter der Götter, wovon Herodian B. 1, K. 11. Nachricht giebt.

brachte seine Frau und seinen Sohn ums Leben. Bald darauf kam er wieder zur Besinnung, und weil ihm das, was geschehen war, sehr leid that, stürzte er sich in den Fluß, der von ihm Mäander genannt wurde.

In demselben findet sich ein Stein, der im entgegengesetzten Verstande Sophron (der vernünftige) genannt wird. Wirft man diesen Stein Jemanden in den Busen, so wird er davon rasend, und bringt einen seiner Verwandten ums Leben. Sobald er aber die Mutter der Götter versöhnt, wird er von dem Uebel wieder befreyt, wie Demaratus im dritten Buche von den Flüssen erzählt. Auch gedenkt Archelaus dieses Umstandes im ersten Buche von den Steinen.

Am Mäander liegt der Berg Sipylus, der seinen Namen vom Sipylus, dem Sohne des Agenors und der Diorippe hat. Als dieser unwissender Weise seine Mutter getödtet hatte, und deßhalb von den Furien getödtet wurde, begab er sich auf den Berg Keraunius, und endigte aus Verzweiflung sein Leben durch einen Strick. Durch göttliche Fügung wurde der Berg nach ihm Sipylus genannt.

Auf demselben wird ein Stein erzeugt, der dem Kylinder 29) ähnlich ist. Fromme Kinder, wenn sie diesen Stein finden, verehren ihn in

29) Auch ein fabelhafter Stein, der unten beym Alpheus vorkommen wird.

in das Heiligthum der Mutter der Götter, und so machen sie sich nie eines Vergehens gegen ihre Aeltern schuldig, vielmehr lieben sie dieselben auf das zärtlichste, und beweisen sich gegen alle ihre Verwandten gefällig, wie Agatharchides der Samier im vierten Buche von den Steinen erzählet. Auch spricht Demaratus im vierten Buche der phrygischen Geschichte umständlich hiervon.

10. Marsyas.

Der Marsyas ist ein Fluß in Phrygien, welcher bey der Stadt Kelenä 30) vorbey fließt. Er hieß vorher Midas Quelle aus folgender Ursache. Midas, König der Phrygier, kam einst in die wüsteren Gegenden seines Landes, und da er hier Mangel an Wasser litt, berührte er die Erde, aus welcher sogleich eine goldene Quelle entsprang. Weil aber das Wasser zu Gold wurde, und er sehr durstig war, auch sein Gefolge viel ausstehen mußte, rief er den Bakchus um Hülfe an, der auch sein Gebet erhörte und reichliches Wasser hervorquellen ließ. Nachdem die Phrygier ihren Durst gelöscht hatten, nannte Midas den aus der Quelle herabströmenden Fluß Quelle des Midas. Den Namen Marsyas erhielt er bey folgender Gelegenheit. Nachdem Marsyas vom Apollo war besiegt und geschunden worden, entstanden

30) Kelenä war in ältern Zeiten die Hauptstadt Phrygiens und bekam nachher den Namen Apamea. Sie lag nicht weit von der Quelle des Mäanders.

standen aus dem vergoßnen Blute Satyrn und ein Fluß, der nach ihm Marsyas genannt wurde. 31) Dieß erzählt Alexander Cornelius im dritten Buche der phrygischen Geschichte.

Euemeridas, der Knidier, führt folgende Erzählung an. Der Schlauch des Marsyas 32), der durch die Länge der Zeit war verzehret worden, fiel von der Erde herab in Midas Quelle, wurde von dem Wasser allmählig fortgeführt, und von einem Fischer gefunden. Auf Befehl des Orakels baute nun der Lakedämonier Peisistratus neben den Ueberbleibseln des Satyrs eine Stadt, die er dieses Vorfalls wegen Norikum nannte. 33) Denn in der Sprache der Phrygier bedeutet Norikum einen Schlauch.

An diesem Flusse wächst ein Kraut, Aulos (Flöte) genannt. Wenn man dieses gegen den Wind schüttelt, giebt es einen angenehmen Klang von sich, wie Derkyllus im ersten Buche von den Satyrn meldet.

Neben

31) Valäphatus K. 48. sagt ebenfalls, daß aus Marsyas Blute ein Fluß entstanden sey; aber nach Ovid im 6ten Buche der Verwandlungen V. 395. ff. hat er seinen Ursprung von den Thränen, welche die Satyrn, Faunen und Nymphen über Marsyas Unglück vergossen.

32) Oder, die dem Marsyas abgezogene Haut.

33) Norikum müßte also eine Stadt in Phrygien gewesen seyn, sie kömmt aber sonst weiter nicht vor. Vielleicht ist auch der Name verfälscht.

Neben demselben liegt ein Berg, welcher Berekynthius heißt. Seinen Namen hat er vom Berekynthus, dem ersten Priester der Mutter der Götter. Hier wird ein Stein erzeugt, der Machära (Messer) genannt wird, weil er einem eisernen Instrumente *) ähnlich ist. Wer diesen Stein, während die Mysterien der Göttin gefeyert werden, findet, wird davon rasend, wie Agatharchides in der phrygischen Geschichte erzählt.

11. Strymon.

Der Strymon ist ein Fluß in Thrakien, bey der Stadt Hedonis. 34) Ehemals hieß er Palästinus, vom Paläſtinus, Neptuns Sohn. Dieser führte mit seinen Nachbarn Krieg, und da er in eine Krankheit fiel, schickte er seinen Sohn Aliakmon als Feldherrn ab, welcher aber gar zu hitzig focht, und im Treffen erschlagen wurde. Auf die Nachricht von diesem Vorfalle stürzte sich Paläſtinus, ohne daß es seine Leibwache merkte, aus Verzweiflung in den Fluß Konozus, der nach ihm Paläſtinus genannt wurde. Als Strymon, ein Sohn des Mars und der Helike, den Tod seines

*) Für σιδηρῳ wäre wohl besser zu lesen σιδηριῳ.

34) Eine Stadt Hedonis oder Edonis gab es nicht, wohl aber einen Strich Landes, der von der Völkerschaft der Edonier seinen Namen hatte.

seines Sohnes Rhesus 35) erfuhr, verfiel er in eine solche Betrübniß, daß er in den Fluß Palästinus sprang, welcher von ihm den Namen Strymon erhielt. Es giebt darin einen Stein, Pausilypos (Trauerstillend) genannt. Ein Betrübter, der ihn findet, wird sogleich von aller seiner Noth befreyt, wie Jason, der Byzanter, in den tragischen Erzählungen berichtet.

An diesem Flusse liegen die Berge Rhodope und Hämus. Diese waren Geschwister und verliebten sich in einander. Hämus nannte auf eine gottvergessene Weise seine Schwester Juno, und Rhodope, ihren Geliebten, Jupiter. Aber die beschimpften Götter nahmen dieß Beginnen sehr übel, und verwandelten beyde in Berge gleiches Namens.

Auf denselben giebt es Steine, die Philadelphi (liebende Geschwister) heißen. Sie sind rabenschwarz und von menschlicher Figur. Wenn man sie neben einander legt, und bey ihren Namen nennt, entfernen sich beyde sogleich von einander. Dieß berichtet Thrasyllus, der Mendesier, im dritten Buche von den Steinen, auch spricht Jason, der Byzanter, umständlich davon in den tragischen Erzählungen.

35) Rhesus war nach Homer im 10ten Buche der Iliade, V. 435. ein Sohn des Eioneus. Er zog im trojanischen Kriege dem Priamus zu Hülfe, wurde aber von Diomedes erschlagen.

12. Sagaris.

Der Sagaris ist ein Fluß in Phrygien *); er hieß sonst Xerabates 36) des Umstands wegen, weil er im Sommer oft trocken gefunden wird. Den Namen Sagaris bekam er durch folgende Veranlassung. Sagaris, ein Sohn des Myndonis und der Alexirrhoe bezeugte die größte Verachtung gegen die Mysterien der Mutter der Götter, und beschimpfte die Priester und Verschnittenen derselben. Ueber diese Frechheit war die Göttin äußerst aufgebracht, und versetzte ihn in Rasserey, so daß er alles Verstandes beraubt, in den Fluß Xerabates sprang, der nun von ihm Sagaris genannt wurde.

Es erzeugt sich darin ein Stein, der Autoglyphus (von selbst geschnitten) heißt, weil das Bildniß der Mutter der Götter darauf gefunden wird. Wenn ein Verschnittener diesen sehr seltenen Stein findet, so ist ihm nichts mehr neu und befremdend, sondern er kann nun die wunderbarsten Ereignisse, die der Natur zuwider sind, beherzt mit ansehen, wie Aretazes in der phrygischen Geschichte meldet.

An dem Flusse Sagaris liegt ein Berg, Ballinäus genannt, welches in der Uebersetzung so viel als königlich bedeutet. Den Namen hat er von Ballinäus, dem Sohne des Ganymedes

*) Er entspringt in Galatien, und fließt durch Phrygien und Bithynien ins schwarze Meer.

36) D. h. durch den man trocknen Fußes gehen kann.

und der Medesigiste. Da dieser seinen Vater an der Auszehrung leiden sah, stiftete er den Einwohnern ein Fest, das auch bis jetzt noch das ballinäische genannt wird. Auf diesem Berge findet sich ein Stein, der Aster (Stern) heißt. Er pflegt im Anfange des Herbstes in dunkler Nacht wie Feuer zu glänzen. In der Sprache der Einwohner heißt er Ballen, welches so viel als König bedeutet. Dieß meldet Hermesianax, der Kyprier, im zweyten Buche der phrygischen Geschichte.

13. Skamander.

Der Skamander ist ein Fluß in Troas. 37) Er hieß vorher Xanthus, bekam aber jenen Namen durch folgende Veranlassung. Skamander, ein Sohn des Korybas und der Demodike, ward, da er unversehens bey der Feyer der Mysterien der Rhea erschien, in solche Raserey versetzt, daß er wüthend nach dem Flusse Xanthus lief, und sich in denselben stürzte, welcher dann nach ihm Skamander genannt wurde.

An diesem Flusse wächst eine Pflanze, welche Sistros heißt. Sie ist einer Erbsschotte ähnlich, und enthält Körner, die sich schütteln lassen, wovon

37) Dem vormaligen trojanischen Reiche. Der Fluß ist aus Homern bekannt, welcher von ihm im 20ten Buche der Iliade V. 74. sagt:

Xanthos im Kreis der Götter genannt, von Menschen Skamandros.

wovon sie eben ihren Namen bekommen hat. 38) Wer diese bey sich trägt, erschrickt vor keiner Erscheinung, selbst nicht vor der Gegenwart eines Gottes, wie Demostratus im zweyten Buche von den Flüssen versichert.

Am Skamander liegt der Berg Ida, sonst Gargarus genannt, wo Altäre Jupiters und der Mutter der Götter stehen. Den Namen Ida hat er bey folgender Gelegenheit erhalten. Aegesthius, ein Sohn des Diosphorus, verliebte sich in ein Mädchen Ida, beschlief sie, und zeugte mit ihr die sogenannten idäischen Daktyler. 39) Da sie aber in dem Heiligthume der Rhea wahnsinnig wurde, nannte Aegesthius ihr zu Ehren, den Berg Ida. Auf demselben findet man einen Stein, Kryphius (der Verborgene) genannt, der nur allein an den Mysterien der Götter sichtbar wird. Dieß meldet Herakleitus von Sikyon im zweyten Buche von den Steinen.

14. Tanais.

Der Tanais ist ein Fluß in Skythien. Vormals hieß er Amazonius, weil die Amazonen sich darin badeten. Den jetzigen Namen bekam er durch folgende Veranlassung. Tanais, ein Sohn des Berossus und der Lysippe, einer Amazone,

38) Seistros oder Sistrum, war ein klapperndes Instrument, das bey dem Dienste der Isis gebraucht wurde.

39) S. Diodors Bibliothek der Geschichte, B. 5. K. 64. f.

lebte sehr keusch und enthaltsam. Er haßte das weibliche Geschlecht, verehrte bloß den Mars, und hielt sogar das Heyrathen für etwas schimpfliches. Venus aber brachte ihm eine Liebe zu seiner eigenen Mutter bey. Anfänglich suchte er diese Leidenschaft zu bekämpfen; da er aber von der Heftigkeit derselben besiegt wurde, und von seiner Enthaltsamkeit und Frömmigkeit nicht abweichen wollte, so stürzte er sich in den Fluß Amazonius, der nun nach ihm Tanais genannt wurde.

An diesem Flusse wächst eine Pflanze, Halinda genannt, deren Blätter den Kohlblättern ähnlich sind. Die Einwohner des Landes zerquetschen sie, bestreichen sich mit dem Safte, und werden davon so erwärmt, daß sie die Kälte standhaft ertragen. Den Saft nennen sie in ihrer Sprache Berossus-Oel. Auch findet sich darin ein dem Krystall ähnlicher Stein, welcher eine menschliche Figur hat, und mit einem Kranze versehen ist. Nach dem Tode des Königes halten die Einwohner die Königswahl an dem Flusse, und wer diesen Stein gefunden hat, wird sogleich König und erhält das Zepter des Verstorbenen, wie Ktesiphon im dritten Buche von den Pflanzen erzählt. Auch Aristobulus gedenkt dieses Umstandes im ersten Buche von den Steinen.

An dem Tanais liegt ein Berg, der in der Landessprache Brixaba heißt, welches in der Uebersetzung so viel als Widderstirn bedeutet.

Diesen

Diesen Namen bekam er durch folgende Veranlassung. Als Phryxus seine Schwester Helle im Pontus Euxinus 40) verloren hatte, und er den Rechten der Natur gemäß darüber äusserst bestürzt war, hielt er auf der Spitze eines gewissen Berges stille. Einige Barbaren wurden ihn hier gewahr, und stiegen bewaffnet den Berg herauf. Aber der goldwollige Widder guckte sich sorgfältig um, und da er einen Haufen Leute anrücken sah, weckte er mit menschlicher Stimme den Phryxus aus dem Schlafe, ließ ihn wieder aufsitzen und brachte ihn glücklich ins Land der Kolchier. Dieses Vorfalls wegen wurde dieser Berg Widderstirn genannt.

Auf demselben wächst ein Kraut, das in der Sprache der Barbaren Phrixa, das heißt, Feind des Bösen genennt wird. Es ist der Raute ähnlich, und wenn Stiefsöhne es bey sich tragen, können die Stiefmütter ihnen nichts zu Leide thun. Am häufigsten wächst es bey der sogenannten Höhle des Boreas. Beym Einsammeln ist es kälter als Schnee; wenn aber einem von seiner Stiefmutter nachgestellt wird, giebt es Flammen von sich. Wer sich vor einer Stiefmutter zu fürchten hat, sieht dieß als ein warnendes Zeichen an, und entgeht dadurch den über ihm

40) Nach der gewöhnlichen Mythologie, fiel Helle da sie mit ihrem Bruder Phryxus auf einem Widder über den Hellespont fuhr, herab, und gab dieser Meerenge den Namen. S. Apollodors Bibliothek. B. 1. K. 9.

schwebenden Gefahren, wie Agathon, der Samier, im zweyten Buche der skythischen Geschichte erzählt.

15. Thermodon.

Der Thermodon ist ein Fluß in Skythien. Seinen Namen hat er durch einen gewissen Vorfall erhalten; vorher hieß er Krystellus, weil er auch mitten im Sommer gefriert, woran die Lage der Gegend Ursache ist. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlassung — 41)

16. Nilus.

Der Nil ist ein Fluß in Aegypten, neben der Stadt Alexandria. Vormals hieß er Melas, vom Melas, Neptuns Sohne. Nachher wurde er Aegyptus genannt, aus folgender Ursache. Aegyptus, ein Sohn des Vulkans und der Leukippe, war König des Landes. Da einst der Nil eines innerlichen Kriegs wegen nicht anschwoll und die Einwohner eine große Hungersnoth erlitten, verhieß der pythische Apollo Fruchtbarkeit und Ueberfluß, wenn der König seine Tochter den Göttern zum Sühnopfer darbringen würde. Aegyptus führte also, vom Unglück bedrängt, die Aganippe zu den Altären, aber nachdem sie war geopfert worden, sprang er aus Verzweiflung in den Fluß Melas, der nun nach ihm Aegyptus genannt wurde.

Den

41) Das übrige von diesem Abschnitte ist verlohren gegangen.

Den Namen Nilus bekam er durch folgende Veranlassung. Garmathone, eine Königin der Länder Aegyptens, verlor ihren Sohn Chrysochoas, einen Jüngling in der Blüthe der Jahre, und beweinte ihn mit ihrem Gesinde unabläßig. Einst aber, da Isis ihr unversehens erschien, unterdrückte sie einstweilen ihre Traurigkeit, nahm eine verstellte Freude an und empfieng die Göttin mit aller Höflichkeit. Um diese fromme Gesinnung zu belohnen, lag Isis dem Osiris an, daß er doch ihren Sohn aus der Unterwelt wieder zurückbringen möchte. Da nun Osiris den Bitten seiner Frau nachgab, bellte der Kerberus, oder wie ihn andere nennen, Phoberus; Nilus aber, der Gemahl der Garmathone, ward auf einmal wahnsinnig, und stürzte sich in den Fluß Aegyptus, der nun nach ihm Nilus genannt wurde.

In demselben findet sich ein Stein, der einer Bohne ähnlich ist. Wenn diesen die Hunde sehen, so bellen sie nicht. Auch ist er den Besessenen sehr heilsam; denn sobald er an die Nase gehalten wird, weicht der böse Geist von ihnen. 42) Es gibt auch noch andere Steine darin, die Kollotes heißen. Die Schwalben sammlen sie,

42) Aus dieser Stelle liesse sich gewissermaßen schliessen, daß der Verfasser in ein späteres Zeitalter gehört, und von der christlichen Religion Kenntniß gehabt, wo nicht gar sich zu derselben bekannt haben muß. S. Dodwells Abhandlung, S. 129. ff.

wenn der Nil niedrig ist, und bauen daraus die sogenannte Mauer Chelidonium, 43) welche die Wuth des Stromes aufhält, so daß er dem Lande durch die Ueberschwemmung keinen Schaden thun kann, wie Thrasyllus in den Denkwürdigkeiten Aegyptens erzählt.

An dem Nil liegt ein Berg, der Argillus genennt wird, und zwar aus folgender Ursache. Jupiter entführte die Nymphe Arge, in die er sich verliebt hatte, aus Lyttus, einer Stadt in Kreta, und brachte sie auf den Berg in Aegypten, der jetzt Argillus heißt. Er zeugte mit ihr einen Sohn, Namens Dionysus (Bakchus), der, als er herangewachsen war, seiner Mutter zu Ehren den Berg Argillus nannte. Er sammelte ein Heer von Panen und Satyrn und unterwarf die

Inder

43) Von χελιδων, die Schwalbe. Zur Erklärung dieser Stelle will ich hier anführen, was Plinius B. 10. §. 49. von den ägyptischen Schwalben sagt: „In der Herakleotischen Mündung bauen sie Nest an Nest, und setzen dadurch dem austretenden Nil einen, fast ein Stadium langen, undurchdringlichen Wall entgegen, den Menschenhände kaum zu Stande bringen würden. In eben diesem Aegypten liegt neben der Stadt Koptos eine der Isis geheiligte Insel, welche von den Schwalben mit vieler Mühe befestiget wird, damit sie der Nil nicht benage. Im Anfange des Frühlings befestigen sie die Spitze davon mit Spreu und Stroh und fahren drey Tage und Nächte hinter einander mit solcher Emsigkeit fort, daß, wie gewiß ist, viele darüber sterben, und alle Jahr steht ihnen diese Arbeit aufs neue bevor."

Inder seinem Zepter. Auch besiegte er Iberien, und ließ den Pan als Statthalter des Landes zurück, welcher es nach sich Pania nannte, woraus die Nachkommen durch Hinzusetzung eines Buchstabens Spanien gemacht haben. Dieß erzählt Sosthenes im dreyzehnten Buche der iberischen Geschichte.

17. Eurotas.

Der Eurotas — 44) Himerus, ein Sohn der Nymphe Taygete, und des Lakedämons, that einst, weil Venus über ihn erzürnt war, seiner Schwester Kleodike bey einer Nachtfeyer unwissender Weise Gewalt an. Da er am folgenden Tage über diesen Vorfall belehrt wurde, sprang er aus Verzweiflung in den Fluß Marathon, der nun von ihm den Namen Himerus bekam. In der Folge wurde er aus dieser Ursache Eurotas genannt. Als die Lakedämonier mit den Athenern Krieg führten, und den Vollmond abwarten wollten, 45) setzte sich Eurotas, der Feldherr der Lakedämonier über allen Aberglauben

44) Ohne Zweifel ist hier die gewöhnliche Formel des Verfassers ausgelassen: Der Eurotas ist ein Fluß im Peloponnes, neben der Stadt Sparta. Vormals hieß er Himerus, welchen Namen er aus folgender Ursache erhalten hat —

45) Aus der griechischen Geschichte ist bekannt, daß die Lakedämonier sich immer sorgfältig in Acht nahmen, kurz vor dem Vollmonde zu Felde zu ziehen oder ein Treffen zu liefern.

ben hinweg, und lieferte den Feinden ein Treffen, ob er gleich durch Blitze und Wetterleuchten davor gewarnt wurde. Er verlor aber sein ganzes Heer, und aus Betrübniß über dieses Unglück stürzte er sich in den Fluß Himerus, der nun nach ihm Eurotas genannt wurde.

Man findet in demselben einen Stein, der einem Helme ähnlich sieht und Thrasydeilos (Dreistfurchtsam) heißt. Denn sobald er eine Trompete hört, kommt er ans Gestade hervor, aber bey dem Namen der Athener springt er in die Tiefe zurück. Viele dieser Steine liegen als Weihgeschenke in dem Tempel der Minerva Chalkiókos, 46) wie Nikanor, der Samier, im zweyten Buche von den Flüssen berichtet.

Am Eurotas liegt ein Berg, der Taygetus heißt. Seinen Namen hat er von der Nymphe Taygete, welche Jupiter gewaltsamer Weise schändete. Sie gerieth darüber in solche Betrübniß, daß sie ihr Leben durch einen Strick auf dem Berge Amykleus endigte, welcher nun nach ihr Taygetes genannt wurde.

Auf diesem Berge wächst eine Pflanze, Namens Charistium (Reize schenkend) welches die Weiber im Anfange des Frühlings an den Hals hängen, und von ihren Männern desto zärtlicher geliebt werden, wie Kleanthes im ersten Buche von

46) Unter diesem Beynamen hatte Minerva einen berühmten Tempel in Sparta, der auch hier gemeynt ist.

von den Bergen berichtet. Auch redet umständlich davon Sosthenes von Knidus, aus welchem Hermogenes die Erzählung entlehnt hat.

18. Inachus.

Der Inachus ist ein Fluß im argivischen Lande. 47) Er hieß vormals Karmanor; Haliakmon aber, ein geborner Tirynther, sah einst, da er auf dem Berge Kokkygius Kuckucksberg) sein Vieh hüthete, unwissender Weise den Jupiter bey der Juno 48) liegen. Darüber gerieth er in Raserey, lief wüthend fort, und stürzte sich in den Fluß Karmanor, der nach ihm Haliakmon genannt wurde.

Den Namen Inachus bekam er bey folgender Gelegenheit. Inachus, Okeanus Sohn, verfolgte den Jupiter, der seine Tochter Jo geschändet hatte, mit den ärgsten Schimpfreden und Lästerungen. Dieser ward darüber aufgebracht, und schickte ihm die Tisiphone, eine der Furien auf den Hals, von welcher er so sehr gepeiniget wurde, daß er sich endlich in den Fluß Haliakmon stürzte, der nun von ihm den Namen Inachus erhielt.

An

47) Oder im Gebiete der Stadt Argos im Peloponnes.

48) Nach dem Texte, bey der Rhea. Aber Hemsterhuis zeiget in seinen Anmerkungen zum Lukian Th. 1. S. 252. daß für Ῥέᾳ gelesen werden muß Ἥρᾳ.

An diesem Flusse wächst eine der Raute ähnliche Pflanze, Kyura 49) genannt. Weiber, welche ohne Gefahr die Frucht abtreiben wollen, legen sie mit Wein benetzt auf den Nabel. Auch findet man darinn einen Stein, der an Farbe dem Beryll gleicht, aber sogleich schwarz wird, wenn Leute, die ein falsches Zeugniß ablegen wollen, ihn in die Hand nehmen. Viele solche Steine liegen in dem Heiligthum der Juno Prosymnäa, 50) wie Timotheus in seiner Geschichte von Argos meldet. Dieses Umstandes gedenkt auch Agathon der Samier im zweyten Buche von den Flüssen; hingegen Agathokles der Milesier sagt in seinem Werke von den Flüssen, Inachus sey vom Jupiter seiner Ränke wegen durch einen Blitz erschlagen und ausgetrocknet worden.

An dem Inachus liegen die Berge Mykenä, Apäsantus, Kokkygius, und Athenäus, die diese Namen aus folgenden Ursachen bekommen haben.

Der Apäsantus hieß zuvor Selenäus. Juno nämlich, die sich gern an Herkules rächen wollte, machte die Selene (Göttinn des Mondes) zu ihrer Gehülfinn. Diese füllte vermittelst magischer Zauberspräche eine Kiste mit Schaum an, woraus ein Löwe entstand, den Iris mit ihren Gürteln fest zusammenschnürte und auf den Berg Ophel-

49) D. h. die Schwangerschaft hindernd, oder die Frucht abtreibend.

50) Juno hatte diesen Beynamen von dem Städtchen Prosymne im argivischen Gebiete.

Opheltius versetzte. Hier zerriß der Löwe einen Hirten des Landes, der Apäsantus hieß, und durch göttliche Fügung bekam der Ort von ihm den Namen Apäsantus, wie Demodokus im ersten Buche der Herakleia, oder der Begebenheiten des Herkules erzählt. Nach Andern 51) ist der Berg von Apäsantus, Akrisius Sohn, benennt worden. Dieser jagte einst in jener Gegend, und wurde von einer giftigen Schlange, die er getreten hatte, getödtet. Der König begrub seinen Sohn, und nannte nun den Berg, der vorher Selinuntius hieß, nach ihm Apäsantus. Auf demselben wächst ein Kraut, das Selene (Mond) heißt. Die Hirten sammeln den davon abfließenden Schaum, bestreichen damit ihre Füße, und können auf solche Weise von den Schlangen nicht verletzt werden.

Mykenä hieß zuvor Argius, von Argus, dem vieläugigen. Den Namen Mykenä bekam der Berg bey folgender Gelegenheit. Nachdem Perseus die Meduſa umgebracht hatte, verfolgten Stheno und Euryale, die Schwestern der Getödteten, den Mörder. Sie kamen bis auf diesen Hügel, und weil sie keine Hoffnung hatten, ihn noch einholen zu können, gaben sie aus mitleidiger Empfindung

51) Diese zweyte Herleitung des Namens Apäsantus steht im Texte erst nach der Erzählung vom Berge Mykenä. Da sie durch irgend ein Versehen versetzt zu seyn scheint, so habe ich für nöthig gehalten, sie wieder an ihren gehörigen Ort zu bringen.

dung ein Brüllen von sich. Die Einwohner nannten nun dieses Vorfalls wegen den Berg Mykenä, 52) wie Ktesias von Ephesus im ersten Buche der Perseis erzählt.

Chrysermus, der Korinther, hingegen gedenkt im ersten Buche der peloponnesischen Begebenheiten folgender Geschichte. Als Perseus hoch in der Luft über diesen Berg hinwegflog, entfiel ihm der Griff von seinem Schwerdte. Nun hatte Gorgophonus, ein vertriebener König der Epidaurier, ein Orakel bekommen, daß er alle Gegenden von Argolis durchziehen, und da, wo er einen Degengriff finden würde, eine Stadt erbauen sollte. Da er nun auch auf den Berg Argius kam und daselbst den elfenbeinernen Degengriff fand, so baute er eine Stadt, die er dieses Ereignisses wegen Mykenä nannte. 53) Auf diesem Berge giebt es einen Stein, der Korybas heißt und die Farbe der Raben hat. Wer ihn findet, und bey sich trägt, erschrickt vor keiner noch so furchtbaren Erscheinung.

Der Berg Kokkygius bekam seinen Namen durch folgende Veranlassung. Jupiter, der in seine Schwester Juno verliebt war, brachte die Geliebte durch Bitten zu seinem Willen, und

zeugte

52) Nämlich von μυκασθαι, brüllen.

53) Von dem Worte μυκης, welches einen Degengriff bedeutet.

zeugte mit ihr einen männlichen (Guckuck). 54) Dieses Vorfalls wegen wurde der Berg, der sonst Dykeius hieß, nun Kokkygius (Guckucksberg) genannt, wie Agathonymus in seiner Persis erzählt. Es wächst daselbst ein Baum, Palinurus genannt. Jedes Thier, das sich darauf setzt, wird wie vom Vogelleim festgehalten; dem Guckuck allein thut er nichts zu Leide, wie Ktesiphon im ersten Buche von den Bäumen erzählt.

Der Berg Athenäus endlich hat seinen Namen von der Athene (Minerva) erhalten. Nach der Zerstörung von Troja nämlich kehrte Diomedes nach Argos zurück, erstieg den kerauniſchen Berg und beuete da ein Heiligthum der Minerva, nannte auch den Berg selbst nach der Göttin Athenäus. Es wächst auf demselben eine Wurzel, der Raute ähnlich. Weiber, die unwissender Weise davon essen, werden sogleich toll. Die Wurzel heißt Adrastea, wie Plesimachus im zweyten Buche der Rückreisen meldet.

19. Alpheus

54) Im Texte steht blos das unbestimmte Wort ἄρρεν, einen männlichen — Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das Wort κοκκυγα ausgelassen, weil gleich darauf gesagt wird, daß der Berg davon κοκκυγιος genannt worden, wovon doch sonst keine Ursache angegeben wird.

19. Alpheus.

Der Alpheus ist ein Fluß in Arkadien, 55) bey der Stadt Pisa in der Nähe von Olympia. Vormals hieß er Stymphelus, von Stymphelus, einem Sohne des Mars und der Dormothea, welcher sich, nachdem er seinen Sohn Alkmäon, mit dem Zunamen Philippus, verloren hatte, aus Betrübniß in den Fluß Nyktimus stürzte, der nun nach ihm Stymphelus genannt wurde. Den Namen Alpheus bekam er bey folgender Gelegenheit. Alpheus, ein Abkömmling des Sonnengottes, wetteiferte mit seinem Bruder Kerkaphus in Absicht der Tapferkeit und erschlug ihn. Da er nun deshalb von den Furien 56) verfolgt wurde, sprang er in den Fluß Nyktimus, der von ihm den Namen Alpheus erhielt.

An diesem Flusse wächst ein Kraut, welches Kenchritis heißt, und einem Honigwaben ähnlich ist. Die Aerzte kochen es ab, und geben es Leuten von verrücktem Verstande zu trinken, die dadurch von ihrem Wahnsinne befreyet werden, wie Ktesias im ersten Buche von den Flüssen meldet.

An

55) Er entspringt an der südlichen Grenze von Arkadien, bey dem Städtchen Asea, und fließt durch Elis ins jonische Meer. An seinen Ufern wurden die Olympischen Spiele gefeyert.

56) Nach dem Texte heißt es: von den Hirten, ὑπο των ποιμενων. Hemsterhuis aber verbessert ganz richtig ὑπο ποινων, im ersten Theile des Reizischen Lukians S. 469.

An dem Alpheus liegt ein Berg, der aus folgender Ursache Kronius genennt wird. Nach dem Titanenkriege floh Kronus (Saturnus,) um Jupiters Drohungen zu entgehen, auf den Berg Kturus, dem er nun seinen Namen beylegte. Hier hielt er sich einige Zeit verborgen, und sobald er eine schickliche Gelegenheit ersah, begab er sich auf den Kaukasus in Skythien.

Man findet hier einen gewissen Stein, der seiner besondern Eigenschaft wegen Kylinder genennt wird. 57) Denn so oft Jupiter donnert oder blitzt, wälzt er sich von der Spitze herunter, wie Derkyllus im ersten Buche von den Steinen erzählt.

20. Euphrates.

Der Euphrat ist ein Fluß in Parthien, 58) bey der Stadt Babylon. Er hieß vorher Medus, von Medus, des Artaxerxes Sohn. Dieser hatte nämlich aus Liebe des Kordyas Tochter, Roxane, gewaltsamer Weise geschändet, und da er am folgenden Tage vom Könige aufgesucht wurde, um bestraft zu werden, sprang er aus Furcht in

57) Dieses fabelhaften Steines gedenkt auch Gellius im 6ten Buche K. 2.

58) Der Verfasser nimmt hier Parthien in sehr weitläuftigem und ungewöhnlichem Verstande. Denn der Euphrat entspringt in Armenien und fließt zwischen Syrien und Mesopotamien nach dem persischen Meerbusen. Er versteht also das parthische Reich, da es im größten Flor war.

den Fluß Zarandas, der von ihm Medus genannt wurde.

Den Namen Euphrates bekam er durch folgende Veranlassung. Euphrates, Arandakes Sohn, fand einst seinen Sohn Axurtas neben seiner Mutter liegen, und da er ihn für einen seiner Bürger ansah, zog er aus Eifersucht das Schwerdt und schnitt ihm den Hals ab. Als Urheber die er gräßlichen That stürzte er sich nun voller Verzweiflung in den Fluß Medus, der von ihm Euphrates genannt wurde.

In demselben findet sich ein Stein, Aetites genannt. Die Hebammen legen ihn kreißenden Weibern auf den Bauch, welche davon sogleich ohne alle Schmerzen gebähren. Auch wächst an diesem Fluß ein Kraut, Axalla genannt, welches so viel als warm bedeutet. Man legt es im viertägigen Fieber auf die Brust, und wird sogleich von dem Anfalle befreyt, wie Chrysermus der Korinther im dreyzehnten Buche von den Flüssen berichtet.

An dem Euphrat liegt der Berg Drimyllus, auf welchem sich ein dem Sardonix ähnlicher Stein findet. Die Könige brauchen ihn als Zeichen ihrer Würde; auch leistet er gute Dienste gegen die Blödigkeit der Augen, wenn er in warmes Wasser gelegt wird. Dieß erzählt Nikias der Malloter, in seinem Werke von den Steinen.

21. Kaikus.

Der Kaikus ist ein Fluß in Mysien. Er hieß sonst Asträus, von Asträus, Neptuns Sohn. Dieser that nämlich bey einer Nachtfeyer der Minerva, seiner Schwester Alkippe unwissender Weise Gewalt an und zog ihr einen Ring ab. Als er am folgenden Tage das Signal seiner Schwester erkannte, sprang er aus Betrübniß in den Fluß Adurus, der nun von ihm Asträus genannt wurde. Den Namen Kaikus bekam er aus folgender Ursache. Kaikus, ein Sohn des Merkurs und der Nymphe Okyrrhoe, brachte den Timander, einen Mann von edler Geburt, ums Leben, und weil er sich vor dessen Verwandten fürchtete, stürzte er sich in den Fluß Asträus, der nun von ihm den Namen Kaikus erhielt.

An diesem Flusse wächst eine Art Mohn, der statt der Frucht einen Stein enthält. Aus diesem entstehen kleine schwarze, einer Leyer ähnliche Steinchen, welche die Mysier in ein gepflügtes Land werfen. Steht ihnen nun Unfruchtbarkeit bevor, so bleibt das Hineingeworfene unbeweglich liegen, soll aber Ueberfluß und Fruchtbarkeit kommen, so springen die Steinchen wie Heuschrecken herum. Auch giebt es dort ein Kraut, Elipharmakon genannt, welches die Aerzte Weibern, die am Blutflusse leiden, eingeben, und damit den Ausfluß der Adern stillen, wie Timagoras im ersten Buche von den Flüssen berichtet.

Am Kaikus liegt ein Berg, welcher Teuthras heißt, von Teuthras, einem Könige der Mysier. Dieser begab sich einst der Jagd wegen auf den Berg Thrasyllus und fand hier ein wildes Schwein von ungeheurer Größe, welches er mit seinen Begleitern eifrigst verfolgte. Das Schwein aber entrann ihnen und floh, als Schützling, in den Tempel der Diana Orthosia. Da nun alle mit Gewalt in den Tempel zu dringen suchten, rief dasselbe mit menschlicher Stimme so laut, daß alle es hören konnten: „Schone, o König, den Zögling der Göttinn!“ Aber Teuthras verachtete diese Warnung, und erlegte das Thier. Diana, über diese That äusserst aufgebracht, machte das Schwein wieder lebendig, und bestrafte den Urheber mit Aussatz und Wahnsinn, welcher nun aus Schaam über diesen Zustand sich beständig in den Gebirgen aufhielt. Als Lysippe, Teuthras Mutter, von diesem Vorfall unterrichtet wurde, lief sie in den Wald, in Begleitung des Wahrsagers Polyidus, Kyranus Sohns, von dem sie die wahre Beschaffenheit der Sache erfuhr. Sie besänftigte auf dessen Rath den Zorn der Göttinn durch Opfer, und nachdem sie ihren Sohn ganz vernünftig wieder bekommen hatte, errichtete sie einen Altar der Diana Orthosia, und ließ einen goldenen Eber mit menschlichem Gesichte verfertigen, welcher noch bis jetzt dem Ansehen nach von Jägern verfolgt wird, in den Tempel flieht, und

eine Stimme von sich giebt. Teuthras, der gegen alle Erwartung seine ursprüngliche Gestalt wieder bekommen hatte, nannte nun den Berg nach seinem Namen Teuthras.

Auf demselben findet sich ein Stein, Antipathes genannt, der, wenn er mit Wein gerieben wird, gegen Aussatz und Krätze sehr heilsam ist, wie Ktesias, der Knidier, im zweyten Buche von den Bergen erzählt.

22. Achelous.

Der Achelous ist ein Fluß in Aetolien. Vorher hieß er Thestius, aus folgender Ursache. Thestius, ein Sohn des Mars und der Peisidike, reisete einst in häuslichen Angelegenheiten nach Sikyon, und kehrte erst nach einer geraumen Zeit in sein Vaterland zurück. Hier fand er seinen Sohn Kalydon bey seiner Mutter liegen, und weil er ihn für einen Ehebrecher ansah, tödtete er unwissender Weise sein eigenes Kind. Als er nun von dieser gräßlichen That durch den Augenschein belehrt wurde, stürzte er sich aus Verzweiflung in den Fluß Axenus, der von ihm Thestius genannt wurde. Den Namen Achelous bekam er durch folgende Veranlassung. Achelous, ein Sohn des Okeanus und der Nymphe Nais, beschlief unwissender Weise seine Tochter Klestoria, und aus Betrübniß darüber, sprang er in den Fluß Thestius, dem er nun den Namen Achelous mittheilte.

An diesem Flusse wächst eine Pflanze, welche Zaklus heißt, und der Wolle ähnlich sieht. Wenn man sie zerreibt und in Wein wirft, so wird dieser in Wasser verwandelt, so daß er zwar den Geruch behält, aber seine Kraft verliert. Auch findet man darin einen Stein von schwärzlicher Farbe, der seiner Eigenschaft wegen Linurgus (Leineweber) genannt wird. Wenn man ihn nämlich

auf ein Stück Leinewand legt, nimmt er, um sich gleichsam mit ihr zu vereinigen, deren Gestalt an, und wird ganz weiß, wie Antisthenes im dritten Buche der Meleagris erzählt; auch redet Diokles, der Rhodier, umständlich davon in der ätolischen Geschichte.

Am Achelous liegt ein Berg, der Kalydon heißt, und seinen Namen von Kalydon, einem Sohne des Mars und der Astynome, erhalten hat. Dieser sah nämlich unwissender Weise die Diana sich baden, und wurde von ihr in einen Felsen verwandelt. Durch göttliche Fügung aber erhielt der Berg, der vorher Gyrus hieß, von ihm den Namen Kalydon.

Auf demselben wächst ein Kraut, das Myops heißt. Wer es in Wasser wirft, und sein Gesicht damit wäscht, verlieret die Augen; versöhnt er aber die Diana, so bekömmt er das Gesicht wieder. Dieß meldet Derkyllus im dritten Buche der ätolischen Geschichte.

23. Araxes.

Der Araxes ist ein Fluß in Armenien, *) und hat seine Benennung von Araxes, Pylus Sohn. Dieser stritt der Herrschaft wegen mit seinem Großvater Arbelus, und erschoß ihn. Da er deßhalb von den Furien verfolgt wurde, stürzte er sich in den Fluß Baktrus, der nach ihm Araxes genannt wurde, wie Ktesiphon im ersten Buche der persischen Geschichte erzählt.

Araxes, König der Armenier führte mit den benachbarten Persern Krieg, und da dieser sich in die Länge zog, erhielt er ein Orakel, daß er den Sieg davon tragen würde, wenn er den Unglück abwendenden Göttern zwey der edelsten Jungfrauen

*) Er fließt ostwärts in den Fluß Kyrus, und mit diesem ins kaspische Meer.

frauen zum Opfer darbrächte. Weil er nun aus väterlicher Liebe seine eigenen Töchter schonte, ließ er zwey Mädchen von angesehenem Stande, Töchter eines seiner Vasallen, zu den Altären führen und sie opfern. Mnesalkes, der Vater der Getödteten, war darüber sehr aufgebracht, doch verschob er die Rache bis zu einer schicklichern Gelegenheit. Als er diese endlich fand, lauerte er den Töchtern des Königs auf, und brachte sie ums Leben; darauf verließ er sein Vaterland, und entfloh nach Skythien. Auf die Nachricht von diesem Unglück gerieth Araxes in solche Betrübniß, daß er sich in den Fluß Halmus stürzte, welcher von ihm Araxes genannt wurde.

An diesem Flusse wächst eine Pflanze, in der Landessprache Araxa genannt, welches so viel als Mädchenfeind bedeutet. Denn sobald sie von Jungfrauen gefunden wird, giebt sie eine Menge Blut von sich und verwelkt. Auch findet sich darin ein Stein, Sikyonos genannt, von schwarzer Farbe. Wenn ein Orakel die Ermordung eines Menschen befiehlt, wird dieser Stein von zwey Jungfrauen auf den Altar der Unglück abwendenden Götter gelegt. Der Priester berührt ihn mit dem Opfermesser, worauf eine Menge Blut herausfließt. Nach Verrichtung dieser Ceremonien gehen sie unter lautem Klaggeschrey fort, und tragen den Stein in den Tempel, wie Dorotheus der Chaldäer im zweyten Buche von den Steinen berichtet,

An dem Araxes liegt ein Berg, der Diorphus heißt, von Diorphus einem Sohn der Erde, von dem man folgende Erzählung hat. Mithras, der gern einen Sohn haben wollte, und doch das weibliche Geschlecht haßte, rieb sich an einem Felsen. Der Stein wurde schwanger, und gebar zur bestimmten Zeit einen Knaben, Diorphus genannt, welcher, als er heran gewachsen war,

den Mars zu einem Wettstreit der Tapferkeit herausforderte, und von ihm erschlagen, durch göttliche Fügung aber in einen Berg gleiches Namens verwandelt wurde.

Auf demselben wächst ein Baum, der dem Granatbaum ähnlich ist und eine Menge Aepfel trägt, die den Geschmack der Weintraube haben. Wenn man von diesem Baume eine ganz reife Frucht abbricht, und dabey den Namen des Mars nennt, so wird sie in der Hand grün. Dieß meldet Ktesiphon im dreyzehnten Buche von den Steinen.

24. Tigris.

Der Tigris ist ein Fluß in Armenien, der sich theils in den Araxes, theils in den arsakischen See ergießt. 59) Vormals hieß er Sollax, welches so viel als hinunterschießend bedeutet. Den Namen Tigris bekam er durch folgende Veranlassung. Dionysus oder Bakchus war durch Fügung der Juno rasend geworden, und gieng nun überall auf dem Meer und Lande herum, indem er sich von diesem Uebel zu befreyen suchte. Unter andern kam er auch in diese Gegend von Armenien, und da er durch vorbesagten Fluß nicht gehen konnte, rief er Jupitern um Hülfe an. Dieser erhörte sein Gebet und schickte ihm einen Tiger, auf welchem er ohne Gefahr übersetzte, und zum Andenken des Vorfalls den Fluß Tigris nannte, wie Theophilus im ersten Buche von den Steinen erzählt.

Hermesianax führt folgende Begebenheit an. Dionysus liebte die Nymphe Alphesiböa, konnte sie aber weder durch Bitten noch durch Geschenke zu

59) Der Fluß Tigris entspringt in Armenien, nicht weit von den Quellen des Euphrats, und fließt durch zwey Seen, von welchen der nördliche Arethusa, der südliche Thospitis, bey der Stadt der Arzenier, heißt. Letzterer ist hier vermuthlich unter dem arsakischen See zu verstehen. Mit dem Araxes kommt aber der Tigris nicht zusammen.

zu seinem Willen bereden. Er verwandelte sich daher in einen Tiger, zwang seine Geliebte durch Furcht, daß sie sich auf ihn setzte, und trug sie über den Fluß, wo er den Medus mit ihr zeugte. Als dieser herangewachsen war, nannte er zum Andenken jener Begebenheit den Fluß Tigris, wie Aristonymus im dritten Buche erzählt.

In demselben findet sich ein Stein, Myndan genannt, der ganz weiß ist. Wer denselben bey sich trägt, dem thun wilde Thiere nichts zu Leide. Dieß meldet Leon, der Byzanter, im dritten Buche von den Flüssen.

An dem Tigris liegt ein Berg, der Gauranus heißt, von Gauranus, einem Sohne des Satrapen Roranes. Dieser war sehr fromm gegen die Götter, und erhielt dafür die Belohnung, daß er unter allen Personen allein dreyhundert Jahre alt wurde, ohne Krankheit starb, und auf der Spitze des Gauranus ein prächtiges Grabmal erhielt. Auch bekam durch Fügung der Götter der Berg Mausorus von ihm den Namen.

Auf demselben wächst eine Pflanze, welche der wilden Gerste ähnlich ist. Die Einwohner machen sie warm, bestreichen sich mit dem Oele, und sind so bis an ihren Tod vor allen Krankheiten gesichert, wie Sostratus im ersten Buche der Sammlung mythologischer Erzählungen meldet.

25. Indus.

Der Indus ist ein Fluß in Indien, welcher mit reißendem Strome nach dem Lande der Ichthyophagen 60) geht. Er hieß vormals Mausolus, vom Mausolus, einem Sohne des Sonnengottes. Jenen Namen erhielt er durch folgende Veranlassung. Während die Mysterien des Bakchus

60) D. h. der Völker, die sich von Fischen nähren. Die Lebensart derselben beschreibt Diodor von Sicilien B. 3. K. 14.

chus gefeyert wurden, und die Einwohner ganz mit der Verehrung der Gottheit beschäftiget waren, that Indus, ein Jüngling von edler Geburt, der Daïnasalkida, der Tochter des Königs Oxyalkes, die den heiligen Korb trug, Gewalt an, und schändete sie. Da er nun zur Bestrafung vom Könige aufgesucht wurde, sprang er aus Furcht in den Fluß Mausolus, der nach ihm Indus genannt wurde.

In demselben findet sich ein Stein, Namens — 61) Jungfrauen, die ihn bey sich tragen, sind vor jeder Verführung sicher. Auch wächst daselbst ein Kraut, dem Buglossus ähnlich, Namens Karpyke. Es ist sehr heilsam gegen die Gelbsucht, wenn es dem Patienten mit lauem Wasser eingegeben wird.

Am Indus liegt ein Berg, der Liläus genannt wird, vom Hirten Liläus. Dieser war sehr gottesfürchtig, verehrte nur allein den Mond, und feyerte ihm zu Ehren in tiefer Nacht Mysterien. Die übrigen Götter nahmen ihm diese Verachtung sehr übel, und schickten ihm zwey ungeheure Löwen auf den Hals, von welchen er zerrissen und getödtet wurde. Die Göttin Selene aber verwandelte ihren Verehrer in einen Berg gleiches Namens.

Auf demselben findet sich ein Stein, Klitoris genannt. Er ist ganz schwarz und die Einwohner tragen ihn als einen Schmuck an dem Feste Soteria, wie Aristoteles im vierten Buche von den Flüssen versichert.

61) Der Name des Steins ist von den Abschreibern ausgelassen worden.

BIBLIOTECA
PECIA
MONACENSIS

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plutarchus,

Plutarchs moralische Abhandlungen

Bd.: Achter Band

Frankfurt am Main 1798

A.gr.c. 78-17
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10239279-6
VD18 90941640